LOS MÉTODOS HISTÓRICO - CRÍTICOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

POR

HEINRICH ZIMMERMANN

TRADUCCION ESPAÑOLA DE

GUMERSINDO BRAVO, S.I.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXIX

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXIX

LOS METODOS HISTORICO-CRITICOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

Título de la edición original:
NEUTESTAMENTLICHE METHODENLEHRE
Darstellung der historisch-kritischen Methode

CON CENSURA ECLESIÁSTICA

Depósito legal M 23026-1969

Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

ADVERTENCIA A LA EDICIÓN ESPAÑOLA x
ABREVIATURAS XII
PRÓLOGO XV
INTRODUCCIÓN 3

CAPITULO I.—**El método de crítica textual** 20

I. *Presupuestos para el trabajo*
- A. Ediciones manuales del texto del Nuevo Testamento 20
- B. Grandes ediciones críticas del Nuevo Testamento 20
- C. Obras auxiliares para la lectura del aparato crítico del texto. 20

II. *Literatura* 20

III. *Crítica textual e historia del texto* 21
- A. La historia del texto y su investigación 22
  1. La antigüedad cristiana 22
  2. Epoca moderna 22
  3. La investigación de la historia del texto neotestamentario a partir de 1900 24
- B. La crítica textual y sus métodos 27
  1. Criterios externos 29
  2. Criterios internos 41

IV. *Ejercicios prácticos* 46
- A. El «Codex Vaticanus» 46
- B. El «Codex Sinaiticus» 51
- C. El «Codex Cantabrigiensis» 60
- D. El minúsculo 614 71
- E. El Papiro Bodmer II 74

CAPITULO II.—**El método de la crítica literaria** 80

I. *Presupuestos para el trabajo* 80
- A. Ediciones del texto y sinopsis 80
- B. Obras auxiliares 80

II. *Literatura* 80
- A. Para la crítica literaria 80
- B. Para el problema sinóptico 80

III. *Crítica literaria* 81
- A. Crítica literaria y crítica textual 81
- B. Crítica literaria, historia de las formas, historia de la redacción 83
- C. Crítica literaria en cuanto crítica de las fuentes 83

IV. *Ejercicios prácticos* 88
A. Vocación de Leví y comida con los publicanos: Mt 9,9-13; Mc 2,13-17; Lc 5,27-32 88
1. Crítica textual 89
2. Comparación Mateo-Marcos 90
a) Coincidencias 90
b) Discrepancias 94
3. Comparación Marcos-Lucas 98
a) Coincidencias 98
b) Discrepancias 99
B. La disputa sobre el divorcio: Mt 19,3-12; Mc 10,2-12 ... 105
1. Crítica textual 106
2. Coincidencias 108
3. Relación mutua de ambos textos 112
C. Pasajes del seguimiento de Cristo: Mt 8,18-22; Lc 9,57-62. 117
1. Crítica textual 118
2. Coincidencias 120
3. Discrepancias 121
D. La parábola del grano de mostaza: Mc 4,30-32, y la doble parábola del grano de mostaza y de la levadura: Mt 13, 31-33; Lc 13,18-21 125
1. Crítica textual 125
2. Crítica literaria 127

CAPITULO III.—**El método de historia de las formas** 131

I. *Presupuestos para el trabajo* 131
II. *Literatura* 131
A. Obras básicas 131
B. Trabajos de investigación y de información general 131
C. Publicaciones críticas y de ampliación 131
III. *Historia de las formas* 132
A. Panorámica histórica 132
B. El método de historia de las formas 139
1. Los diversos géneros de los escritos del Nuevo Testamento 140
a) Los Evangelios 140
b) El género de los «Acta Apostolorum» 144
c) Las cartas 146
d) Apocalipsis 148
2. Las formas 150
a) Los Evangelios 150
1) La tradición doctrinal 151
α) Dichos proféticos 151; β) dichos sapienciales 154; γ) dichos legislativos 155; δ) comparaciones, parábolas 155; ε) los «yos» 158; ζ) dichos que hablan de se guimiento 158; η) agrupación y composición de dichos 159.

2) La tradición histórica.................... 160

α) Paradigmas 161; β) diálogos-disputa 163; γ) historias de milagros 165; δ) narraciones históricas 166; ε) la historia de la Pasión 168; ζ) conjuntos narrativos 169.

b) Las cartas.............................. 169

1) Fondos litúrgicos de la tradición........... 172

α) Himnos 172; β) confesiones de fe 172; γ) textos eucarísticos 173.

2) Fondos parenéticos de la tradición.......... 175

α) Catálogos de virtudes y vicios 176; β) obligaciones particulares 177; γ) catálogos de deberes profesionales 178.

3. Las fórmulas................................ 180

a) Las homologías............................ 180

b) La fórmula de fe.......................... 183

c) La doxología.............................. 184

4. El «Sitz im Leben»........................... 185

a) El «Sitz im Leben» de la Iglesia primitiva........ 185

b) Vicisitudes del «Sitz im Leben»................ 186

c) Pluralidad del «Sitz im Leben»................. 187

5. La historia de las formas........................ 187

a) Ejemplos tomados del material de la tradición en los Sinópticos........................... 188

b) Ejemplos tomados del material de la tradición en la literatura epistolar........................ 189

IV. *Ejercicios prácticos*............................. 190

A. Vocación de Leví y comida con los publicanos: Mc 2,13-17. 190

B. El par de parábolas del candelero y la medida: Mc 4,21-25. 194

1. Crítica textual............................... 194

2. Análisis de crítica literaria..................... 196

a) Comparación Marcos-Lucas................... 196

b) Comparación Mateo-Lucas (= Q)............. 197

3. El «marco» redaccional.......................... 199

a) El pasaje Mc 4,21-25 en el marco de las parábolas. 199

b) La composición del pasaje Mc 4,21-25.......... 201

4. La fijación de la forma de los «logia»............... 202

a) La fijación de la forma del par de «logia»........ 202

b) La fijación de la forma de cada «logion» en particular.................................. 203

C. Una confesión de fe de la Iglesia primitiva: Rom 1,3-4... 206

1. Crítica textual de Rom 1,3-4..................... 207

2. Análisis de crítica literaria...................... 207

3. El problema de las piezas de la tradición contenidas en Rom 1, 3b, 4a............................ 209

4. El «marco» redaccional......................... 210

5. Perspectiva del texto de la tradición desde el punto de vista de historia de las formas 213

a) Rasgos formales 213
b) Características de contenido 214
c) Fijación de la forma 216
6. Ojeada a la historia de la tradición 216
7. El «Sitz im Leben» o contexto social 217
8. La interpretación paulina de la fórmula de fe 218
D. Un himno de la Iglesia primitiva: 1 Tim 3,16 219
1. Crítica textual 219
2. Vista de conjunto sobre la historia de la exégesis de *esta perícopa* 219
3. Análisis de crítica literaria 224
4. Consideraciones desde el punto de vista de historia de las formas 225
a) Rasgos formales 225
b) Características de contenido 227
5. La fijación de la forma 231

CAPITULO IV.—**El método de la historia de la redacción** 233

I. *Presupuestos para el trabajo* 233
II. *Literatura* 233
A. Para el Evangelio de Marcos 233
B. Para el Evangelio de Mateo 233
C. Para el Evangelio de Lucas 233
D. Para los Sinópticos en conjunto 234
E. Para la historia de las formas 234

III. *Historia de la redacción* 234

A. Panorámica histórica 234
B. El método de la historia de la redacción 242
1. La concepción del evangelista y la situación del Evangelio en el cuadro histórico 242
2. El marco 243
3. Selección, disposición y estructuración de los materiales 244
a) Selección del material 244
b) Disposición y articulación de los materiales 244
4. Acomodación de los materiales de la tradición 244
5. El trabajo de redacción de cada evangelista en particular 246
a) Mejoras estilísticas y peculiaridades de estilo que se reflejan en la selección de palabras, modificación de las frases, etc 246
b) Aclaración del texto-base 246
c) Omisión de una expresión difícil o de una frase. 246
d) Trasposición de una metáfora 246
e) Trasposición de una perícopa-fuente 247
f) Cambios dentro de la misma perícopa 247
g) Adición de otra unidad literaria de la tradición o de un «logion» errático 247
h) Procedimiento por el que se intercala otra pieza que corría en la tradición 248

i) O se completa un pasaje con otros de la tradición 248
j) O se abrevia el documento-base (Vorlage) 249
k) Composición valiéndose de palabras-«corchete» 249
l) Empalme de perícopas primitivamente desligadas. 249
m) La técnica de composición de los «sumarios» 250
n) Datos geográficos y topográficos 250
o) Alusiones al cumplimiento del Antiguo Testamento 251
p) Dramatización de una escena o de un «logion» 251
q) Interpretación teológica y remodelación de la tradición 252

IV. *Ejercicios prácticos* 254
A. La disputa sobre el divorcio: Mt 19,3-12 254
1. Análisis de los versículos 10-12 255
2. Significación de los versículos 10-12 en el contexto total Mt 19,3-12 258
B. La curación de un leproso: Lc 5,12-16 (Mc 1,40-45) 261
1. Crítica textual 261
2. Análisis de crítica literaria 263
a) Coincidencias 263
b) Discrepancias 263
3. Ensayo sobre la historia de la redacción 265
C. Los «sumarios» en los Hechos de los Apóstoles: Act 2,41-47; 4,32-35; 5,11-16 268
1. Crítica textual 268
a) Act 2,41-47 268
b) Act 4,32-35 270
c) Act 5,11-16 271
2. Panorámica sobre la historia de la exégesis de los «sumarios» 271
3. Análisis de crítica literaria 276
a) Análisis del primer sumario: Act 2,41-47 276
b) Análisis del segundo sumario: Act 4,32-35 278
c) Análisis del tercer sumario: Act 5,11-16 279
4. La *redacción* de Lucas 280

Epílogo 285
Indice de citas bíblicas y de escritos no canónicos 289
Indice de autores modernos 301
Indice analítico 303
Láminas para la crítica textual al final del libro.

ADVERTENCIA A LA EDICION ESPAÑOLA

Si la frase no sonara a tópico, diríamos que la obra que, traducida a nuestra lengua, ponemos en manos de los lectores de habla española, podría llamarse un *best-seller*.

Al año justo de aparecer la primera larga edición alemana de 6.000 ejemplares ha tenido el autor que preparar la segunda. Todo un éxito para un libro de minorías. La autorizada y benemérita de la cultura religiosa BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS quiso encomendarnos la edición española. Lo hemos procurado hacer con interés y amor, aprendiendo personalmente muchas y sabrosas cosas mientras traducíamos el original. ¿Hemos salido airosos? Dejamos el juicio desinteresado y definitivo al lector inteligente.

La versión responde a la publicación del libro alemán del año 1967. En 1968 viene firmada la edición segunda, sustancialmente idéntica a la primera, si bien ha procurado el Dr. Zimmermann mejorar el anterior intento corrigiendo determinados deslices de impresión, remozando algo la bibliografía e incorporando determinadas apreciaciones sobre la situación última de los manuscritos neotestamentarios. Pero esencialmente y aun en casi todos los detalles, quien lea y estudie la traducción española, se ha asimilado los saberes íntegros de la primera y segunda ediciones alemanas.

Obra eminentemente técnica, pero tan diáfana, tan ordenada, tan informativa y práctica al mismo tiempo, que creemos se haga imprescindible en Seminarios y Facultades de Teología para una seria introducción a las ciencias bíblicas. Más aún, muchos seglares cultos gozarán penetrando en ese mundo bello de la Palabra divina estudiada a la luz necesaria de los métodos de crítica textual, crítica literaria, historia de las formas y de la redacción.

El Dr. Zimmermann ha puesto a la cabeza de cada capítulo bibliografía selecta y suficientemente abundante. Se podrá fácilmente completar consultando las monografías sobre puntos particulares que van desfilando en las notas. Nada menos que cerca de seiscientas y la alusión inmediata a unas mil

ochocientas citas escriturísticas. En la edición española, los textos bíblicos siguen la edición Nácar-Colunga de la BAC.

La teoría sobre los métodos se amplía en cada caso con abundantes y matizados ejercicios prácticos que ofrecen una mina de rico material para los trabajos de seminario en las Facultades eclesiásticas y Centros de estudios superiores religiosos.

Deseosos de que la edición española se presentara en público con la dignidad debida, se han introducido algunas mejoras; p.ej., en el catálogo y ordenamiento de las abreviaturas y, sobre todo, añadiendo de nueva planta un índice analítico que facilite el manejo de vocablos y conceptos.

Hay que reconocer con lealtad el empeño cuidadoso puesto por directivos y personal técnico de la BAC en la preparación de este volumen, labor ardua, pero que ha logrado metas nada distantes de la clásica perfección editora alemana.

Sean las últimas líneas las que pone el autor a la segunda edición alemana: «Ojalá encuentre esta obra muchos lectores estudiosos que, impuestos en la metodología y crítica históricas del N.T., vayan al encuentro gozoso de la Palabra de Dios».

G. Bravo.

Madrid, 15 octubre 1969.

A B R E V I A T U R A S

I. Libros de la Sagrada Escritura: Antiguo y Nuevo Testamento

Abd*(ías)*
Act*(os)*
Ag*(eo)*
Am*(ós)*
Ap*(ocalipsis)*
Bar*(uc)*
Cant*(ar)*
Col*(osenses)*
Cor*(intios)*
Dan*(iel)*
Dt *(Deuteronomio)*
Ecl *(Eclesiastés)*
Eclo *(Eclesiástico)*
Ef*(esios)*
Esd*(ras)*
Est*(er)*
Ex*(odo)*
Ez*(equiel)*
Flm *(Filemón)*
Flp *(Filipenses)*
Gál*(atas)*
Gén*(esis)*
Hab*(acuc)*
Heb*(reos)*
Is*(aías)*
Job
Jds *(Judas)*
Jdt *(Judit)*
Jer*(emías)*
Jl *(Joel)*
Jn *(Juan)*
Jon*(ás)*
Jos*(ué)*
Jue*(ces)*
Lam*(entaciones)*
Lc *(Lucas)*
Lev*(ítico)*
Mac*(abeos)*
Mal*(aquías)*
Mc *(Marcos)*
Miq*(ueas)*
Mt *(Mateo)*
Nah*(um)*
Neh*(emías)*
Núm*(eros)*
Os*(eas)*
Par*(alipómenos)*
Pe*(dro)*
Prov*(erbios)*
Re*(yes)*
Rom*(anos)*
Rt *(Rut)*
Sab*(iduría)*
Sal*(mos)*
Sam*(uel)*
Sant*(iago)*
Sof*(onías)*
Tes*(alonicenses)*
Tim*(oteo)*
Tit*(o)*
Tob*(ías)*
Zac*(arías)*

II. Obras no canónicas

Dam......... Escrito de Damasco (= Documento Sadoquita).
EslHen....... Libro eslávico de Henoch.
EtHen....... Libro etiópico de Henoch.
Jub.......... Libro de los Jubileos.
3 Mac....... Libro tercero de los Macabeos.
4 Mac....... Libro cuarto de los Macabeos.
Sal-Smón..... Salmos de Salomón.
TestLev...... Testamento de Leví.

III. Manuscritos del mar Muerto

1 QH........ Qumrân, Himnos (ms. hallado en la primera cueva).
1 QS........ Qumrân, Manual de disciplina o Libro de la Regla (ms. hallado en la primera cueva).

IV. Padres apostólicos

Bern......... Carta de Bernabé.
1 Clem...... Primera de Clemente.
2 Clem...... Segunda de Clemente.
Did.......... Didajé.
Diogn........ Diognetes.
Herm........ Pastor Hermas.
Ign Ef....... Carta de Ignacio de Antioquía a Efesios.
Ign Mag..... Idem., íd., a Magnésico.
Ign Filad..... Idem, íd., a los de Filadelfia.
Ign Pol...... Idem, íd., a Policarpo
Ign Rom..... Idem, íd., a los Romanos.
Ign Esm..... Idem, íd., a los de Esmirna.
Ign Trall..... Idem, íd., a los Tralianos.
Pap......... Papías.

V. Revistas y obras modernas

AAG........ Abhandlungen der Akademie derWissenschaften in Göttingen (Göttingen 1941ss).
AAS......... Acta Apostolicae Sedis (Roma 1909ss).
ASNU....... Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis (Upsala 1936ss).
AThANT.... Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (Basel-Zürich 1942ss).
BevTh....... Beiträge zur Evangelischen Theologie (München 1935ss).
BHTh....... Beiträge zur historischen Theologie (Tübingen 1929ss).
BNT........ Die heilige Schrift des Neuen Testamentes, edit. por F. Tillmann (Bonn).
BWANT..... Beiträge zur Wissenschaft von Alten und Neuen Testament (Leipzig 1908ss, Stuttgart 1926ss).
BZ NF...... Biblische Zeitschrift (serie nueva) (Freiburg i. Br. 1903-1929, Paderborn 1931-39 1957ss).
BZNW...... Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, edit. por W. Eltester (Berlín).
Cath......... Catholica. Viertel-Jahresschrift für Kontroverse-theologie (Paderborn, Münster 1932ss).
CSCO....... Corpus Scriptorum christianorum orientalium (París 1903ss).
DBS......... Dictionnaire de la Bible, Supplément, edit. por L. Pirot-A. Robert (París 1928ss).
D-Sch....... H. Denzinger-A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum. Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum (Freiburg in Br.[23] 1965).
EThLov..... Ephemerides theologicae Lovanienses (Lovaina 1924ss).
EvTh........ Evangelische Theologie (München 1934ss).
FRLANT.... Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Göttingen 1903ss).
HNT........ Handbuch zum Neuen Testament, fundado por H. Lietzmann (editado en la actualidad por G. Bornkamm) (Tübingen 1906ss).
HThK....... Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, edit. por A. Wikenhauser (Freiburg i Br. 1953ss).
KuD......... Kerygma und Dogma (Göttingen 1955ss).
LThK[2]...... Lexikon für Theologie und Kirche, edit. por J. Höfer y K. Rahner (Freiburg i. Br.[2] 1957ss).
NRTh....... Nouvelle Revue Théologie (Tournai Lov., París 1879ss).
NTA........ Neutestamentliche Abhandlungen, edit. por M. Meinertz (Münster 1909ss).
NTD........ Das Neue Testament Deutsch, edit. por P. Althaus y J. Behm (Neues Göttingen Bibelwerk) (Göttingen 1932ss).
NTS......... New Testament Studies (Cambridge-Washington 1954ss)
NTTSt...... New Testament Tools and Studies, edit. por B. M. Metzger (Leiden).
RAC........ Reallexikon für Antike und Christentum, edit. por Th. Klauser (Stuttgart 1941[1950]ss).
RB.......... Revue Biblique (París 1892ss); serie nueva desde 1904.
RGG[3]....... Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Tübingen[3] 1956ss).

RNT........ Regensburger Neues Testament, edit. por A. Wikenhauser y O. Kuss, 10 vols. (Regensburg 1938ss, I 3 1956ss).
SBS.......... Stuttgarter Bibel-Studien, edit. por H. Haag, N. Lohfink und W. Pesch (Stuttgart).
SBM......... Svensk Bibliskt Uppslagswerk, edit. por I. Engnell-A. Fridrichsen (Gävle 1948ss).
SPIB......... Scripta Pontificii Instituti Biblici (Roma).
StdZ......... Stimmen der Zeit (München).
StANT...... Studien zum Alten und Neuen Testament, edit. por V. Hamp und J. Schmid (München).
StUNT...... Studien zur Umwelt des Neuen Testament, edit. por K. G. Kuhn (Göttingen).
ThBl........ Theologische Blätter (Leipzig 1922ss).
ThHK....... Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament (Leipzig 1928ss).
ThLZ....... Theologische Literatur Zeitung (Leipzig 1878ss).
ThPQ....... Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz a. d. D. 1848ss).
ThQ......... Theologische Quartalschrift (Tübingen 1819ss, Stuttgart 1946ss).
ThR (NF)... Theologische Rundschau (Tübingen 1897ss).
ThW........ Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, por G. Kittel-G. Friedrich (Stuttgart 1933ss).
UNT........ Untersuchungen zum Neuen Testament, fundado por H. Windisch, desde 1938 edit. por E. Klostermann (Leipzig 1912ss).
VD.......... Verbum Domini (Roma 1921ss).
WMANT.... Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, edit. por G. Bornkamm und G. von Rad (Neukirchen).
WUNT..... Wissenschaftliche Untersuchungen zum neuen Testament, edit. por J. Jeremias y O. Michel (Tübingen 1950ss).
ZKTh....... Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck, Wien 1877ss).
ZNW....... Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Giessen 1900ss, Berlín 1934ss).
ZThK....... Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen 1891ss)

VI. Otras abreviaturas

AT.......... Antiguo Testamento.
hist.......... historia.
ind.g......... índice general.
ms, mss...... manuscrito(s).
nt........... nota.
NT.......... Nuevo Testamento.
par.......... paralelos.
s, ss......... siguiente(s).
sg............ siglo.
LXX......... versión de los Setenta.
Sin.......... Sinópticos.
t............ tomo
vol......... volumen.

P R O L O G O

Nació este libro de las prácticas de Seminario de Exégesis tenidas por mí los cursos 1961-1965 en la Academia Filosófico-Teológica de Paderborn. Antes de mi traslado a la recién creada Universidad del Ruhr, en Bochum, me pidieron los alumnos pusiera por escrito lo explicado y trabajado en mi actividad docente de seminarios con el fin de tenerlo siempre a mano. Aunque tanto la introducción a los diversos métodos como los ejercicios prácticos cobraron con el tiempo más amplio desarrollo, quedó, sin embargo, un fondo original, a saber, la exposición de los métodos histórico-críticos tal como aparecen en este libro a través de los capítulos correspondientes especializados sobre los métodos de crítica textual, crítica literaria, historia de las formas y de la redacción.

Antes de todo advertimos que en la elaboración de esta obra hemos pretendido redactar un libro para la docencia del profesor y el aprendizaje por parte del alumno. Por eso deseamos que el lector no se contente con la lectura de estas páginas, sino que vaya como reelaborando él mismo lo que lee. Se logrará más eficazmente dicho intento bajo una dirección experta que guíe los ejercicios prácticos de seminario. Pero sacará más provecho cada alumno si se toma el trabajo personal de ahondar pacientemente él mismo en cuanto aquí se propone.

Tenemos en cuenta, de modo preferente, a los estudiantes de Teología, aunque nuestra legítima ambición va más lejos, a cuantos deseen iniciarse en el modo de trabajar en la exégesis escriturística. No pretendemos, por lo mismo, presentar en estas páginas de modo exhaustivo todos y cada uno de los resultados más recientes de la investigación, sino alumbrar la senda que conduce a esos resultados.

Queda al autor el noble deber del agradecimiento a los colaboradores que con aliento perseverante le han ayudado, aun en la tarea, siempre árida, de la corrección de pruebas. Están en mi recuerdo el Dr. H. J. Degenhardt, adjunto mío en otro tiempo; el señor H. G. Rehos, mi actual adjunto; el

P. Norbert Heinrich, O. S. B.; el diácono Klaus Kliesch, y mi secretaria en Bochum, señorita Matilde Sfetzing.

Debo agradecer la cordial acogida y la cuidada edición de la Katholisches Bibelwerk de Stuttgart, así como la impresión esmerada de la Tipografía Meister de Kassel. No es menor mi agradecimiento al Sr. Ministro de Cultos de Nordrhein-Westfalia por su apoyo, nada escaso, a los gastos de publicación, facilitando con ello a los estudiantes un precio asequible.

Bochum, enero de 1967.

HEINRICH ZIMMERMANN.

LOS METODOS HISTORICO-CRITICOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

INTRODUCCION

Aspira la ciencia del Nuevo Testamento a introducirnos en el conocimiento cada vez más profundizado de la Palabra de Dios tal como se nos aparece en el conjunto histórico de la Alianza Nueva, y, por este camino, penetrar en su contenido teológico y en el modo de presentar su mensaje a los hombres de nuestro tiempo.

No hay duda de que la ciencia neotestamentaria de los métodos histórico-críticos en su conjunto contribuye con eficacia a esta finalidad [1]. Queremos decir, esta ciencia pone los fundamentos de la crítica histórica tal como se estila modernamente en la metodología de las ciencias históricas [2]. Pero los métodos histórico-críticos son una senda para la exégesis, no su meta. A descubrir esta senda es a lo que nos dedicamos en estas páginas.

Presupuesto indispensable para la labor exegética es la fijación, lo más segura posible, del texto. No se conserva la primera redacción original de ninguno de los libros del Nuevo

[1] Por la encíclica de Pío XII *Divino Afflante Spiritu*, de 1943, no sólo se le permite al exegeta católico la aplicación del método histórico-crítico, sino que se le convierte en un deber. La *Instructio de historica Evangeliorum veritate*, aprobada por Pablo VI el 21 de abril de 1964, confirma esto mismo expresamente.

El texto latino de la encíclica viene en AAS 35 (1943) 297-325.

La *Instructio* apareció el 14 de mayo de 1964 en «L'Osservatore Romano». El texto latino se encuentra en VD 42 (1964) 113-120.

En relación con el tema, cf. A. STÖGER, *Die historische Wahrheit der Evangelien. Kommentar zur Instruktion der Päpstlicher Bibelkommision*, vom21. April 1964: ThP-Q 113 (1965) 57-79 (Lit.); J. A. FITZMYER, *Die Wahrheit der Evangelien*: SBS 1 (Stuttgart 1965) (Lit.).

[2] M. J. LAGRANGE, *La méthode historique* (Paris² 1904); A. OEPKE, *Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung* (Gütersloh² 1947); A. BEA, *Der heutige Stand der Bibelwissenschaft*: StdZ 79 (1953-54) 91-104; W. G. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Freiburg-München 1958); G. EBELING, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*: ZThK 47 (1950) I-46; R. SCHNACKENBURG, *Der Weg der katholischen Exegese*: BZ NF 2 (1958) 161-176; A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia* I y II vol. (Barcelona, Edit. Herder, 1967); J. SCHMID, art. «Bibelkritik»: LThK² II 363-366 (Lit.); E. DINKLER, art. «Bibelkritik» II: RGG³ I 1188-1190 (Lit.); W. G. KÜMMEL, art. «Bibelwissenschaft» II. *Bibelwissenschaft des NT*: RGG³ I 1236-1252 (Lit.).

Testamento. Cosa explicable si pensamos que las primitivas copias neotestamentarias se hicieron en la frágil materia de los papiros. Materia, por otro lado, que se acomodaba al carácter ocasional de la mayoría de los escritos del Nuevo Testamento y a las condiciones sociales de la Iglesia primitiva. De la época en que para copiar se utilizaba el papiro han llegado hasta nosotros apenas algunos fragmentos. Copias manuscritas completas de todo el Nuevo Testamento no suben más allá de la segunda mitad del siglo IV, que es cuando comienzan a transcribirse en pergamino los libros sagrados.

En 1963 publicó K. Aland una lista [3], que contenía: 76 papiros, 250 mayúsculos o unciales, 2.646 minúsculos y 1.997 leccionarios. Evidentemente, ninguno de los manuscritos coincide uno con otro de un modo total. Lo ordinario es que se diferencien y, a veces, en cosas no de poca monta. Se han llegado a contar hasta 250.000 variantes; más variantes entre todos los manuscritos que palabras contiene el Nuevo Testamento. Ateniéndonos a las reglas de crítica textual, que estudiaremos y desarrollaremos en el capítulo inmediato, hay que distinguir bien entre las variantes para procurar determinar la lección que puede pasar por la primitiva.

Pertenece, además, a la investigación histórico-crítica fijar con precisión las eventuales fuentes literarias que se hayan incorporado en determinados escritos del Nuevo Testamento. Es lo que llamamos crítica literaria. Aunque nadie duda de que la crítica literaria, como rama de investigación aplicada a los escritos neotestamentarios, pasó a un segundo plano después de la segunda guerra mundial, es evidente, sin embargo, que, entendida por clasificación de las fuentes, continúa como sistema de trabajo indispensable en el estudio del Nuevo Testamento. El evangelista Lucas, en el prólogo de su evangelio, nos advierte que ha utilizado diversas fuentes (Lc 1,1-4). Nosotros podemos señalar dos por lo menos con seguridad: el evangelio de Marcos y la colección de «logia» (Q) = del alemán *Quelle*, es decir, fuente.

Como las palabras introductorias de Lucas (Lc 1,1-4) se refieren a su obra completa, Evangelio y Hechos de los Após-

[3] K. ALAN, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testamentes*. I *Gesamtübersicht* (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 1) (Berlin 1963).

toles han utilizado fuentes literarias [4]. Sabemos—sólo para recordar un ejemplo—que entre la carta de San Judas y la segunda de San Pedro existen dependencias, al punto de que «la segunda de San Pedro ha utilizado la carta de San Judas» [5]. Claro que el método de la crítica no sirve únicamente para fijar cada una de las fuentes y catalogarlas según un orden determinado. Va más allá, e intenta demostrar cómo se ha manejado esa fuente, es decir, si se trasladó al pie de la letra o hubo una readaptación más o menos profunda. Esto es de máxima importancia para descubrir la peculiar concepción teológica de cada escritor.

La «historia de las formas» intenta señalar en las fuentes literarias la tradición subyacente, nos ilustra sobre su forma y lo que se llama «Sitz im Leben» (la situación o contexto existencial, que ya estudiaremos en otro capítulo). Esto vale no sólo para los Evangelios Sinópticos, sino aun para el de San Juan, los Hechos de los Apóstoles y, en general, para la casi totalidad de los escritos del Nuevo Testamento.

Poniendo un ejemplo, por el método de la historia de las formas llegamos a probar que 1 Cor 11,23-25 es un trozo de una pieza anterior a Pablo y en su factura se refleja que era pieza de la literatura cultual; más todavía, analizando su «Sitz im Leben», deducimos que pertenecía a la celebración eucarística de la primitiva Iglesia; y subimos, gracias a este método, más lejos todavía que a la tradición de la Iglesia primitiva y empalmamos con el mismo Señor, κύριος, según confesión de 1 Cor 11,23. No hace falta advertir que esto no sería posible sin comparar la perícopa con la tradición sinóptica. Se dan, por lo tanto, «tria tempora traditionis» de los que nos informa la más reciente *Instructio* de la Comisión Bíblica. Una vez más viene todo ello en ayuda nuestra para definir y concretar cualquier afirmación, es decir, para hacer una labor crítica competente.

Observemos bien que aquí no se trata precisamente de nuestra responsabilidad como críticos en el sentido moderno; quiero decir, de afirmar «que se dio en realidad un hecho determinado», sino de detectar cómo pervive incólume en la

[4] Cf., p.ej., J. DUPONT, *Les sources du livres des Actes. Etat de la question* (Brügge-Paris 1960).

[5] K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*: HThK 13,2 (Freiburg i. Br. 1961) 181.

Iglesia lo que «realizó el Señor Jesús en la noche en que fue entregado».

No hay que olvidar en ningún momento la labor personal de cada uno de los autores del Nuevo Testamento en la utilización de las fuentes y de las tradiciones. La historia de las formas relegó esto algo a un segundo plano—al menos por lo que hace a los Evangelios sinópticos—; de aquí que el reciente método de «historia de la redacción» haya tenido que ponerlo nuevamente de relieve. Por lo que declara el evangelista Lucas, no nos encontramos con una comunidad anónima e incolora en los primeros anillos de la tradición, sino «con testigos oculares, convertidos luego en ministros de la palabra» (Lc 1,2), y, finalmente, con evangelistas cuya obra no podemos menos de reconocer que fue una imponente y acreditada labor de escritores.

En el intervalo que se abre entre los «testigos oculares» y la composición del evangelio más antiguo se debe contar con la participación relevante de la comunidad primitiva con toda su historia, representada de un modo excepcional por la figura del apóstol Pablo. Precisamente tenemos aquí un tipo modélico de cómo las afirmaciones de sus cartas van impregnadas de su personalidad, su origen social, su formación, sus vivencias, su mentalidad y temperamento, su talante anímico y religioso. No se puede comprender al Apóstol si se desliga de su persona la teología. Ni «se puede olvidar nunca al hombre Pablo con toda la dinámica de su alma apasionada, que bulle a través de sus expresiones, a menudo contradictorias si solamente atendiéramos al metal externo de sus palabras»[6].

El manejo de los métodos que estudiamos presupone el haberse impuesto primero en el estudio serio de la época y del lenguaje.

Debemos a las investigaciones de A. Deissmann, principalmente, el haber demostrado que la lengua del Nuevo Testamento no es un idioma especial dentro del griego, como se venía creyendo todavía a fines del siglo XIX, sino que se sitúa dentro del tiempo y ambiente helenísticos. Lengua de la que tenemos noticia gracias a una cantidad copiosa de documen-

[6] R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie. Stad der Forschung:* Bibl. Handbibl. I (München 1963) 85. Traduc. cast. *La teología del Nuevo Testamento* (Bilbao 1966).

tos, cartas, contratos, facturas e inscripciones [7], conservados en papiros y fragmentos de teja.

La lengua helenística, llamada también *Koiné*, era en la época del Nuevo Testamento la «lengua universal» del Imperio romano. Se distingue del griego del período clásico por los diversos dialectos que se hablan, pero, sobre todo, porque, aun dominando el ático, como fondo, han ido quedando desgastadas por el uso muchas de sus características. Evidentemente, se daban sus diferencias dentro de la *Koiné*: el hombre de la masa se expresaba de manera distinta que el erudito formado en Platón.

Vista en su conjunto, la lengua de los escritores neotestamentarios se aproxima más al lenguaje popular que al de la literatura culta. Se refleja aquí la situación social de la Iglesia primitiva que nos descubre Pablo en la 1 Cor 1,26-28. Con todo, no olvidemos diferencias considerables. Entre el griego del Apocalipsis, de color enteramente popular, y el de la carta a los Hebreos, de estilo excelente, se da toda una escala de matices.

Muchas de las peculiaridades que presenta el lenguaje del Nuevo Testamento frente al griego clásico, como, p.ej., la «parataxis» (yuxtaposición) o el uso de la preposición ἐν en sentido instrumental, no hay que explicarlas, según se creía antes, como semitismos, sino que proceden sencillamente del griego popular en la época helenística.

Es cierto que abundan los semitismos, sobre todo en los Evangelios sinópticos, en los escritos de Juan y en la carta de Santiago [8]. No debe esto causarnos extrañeza si pensamos que Jesús anunció su mensaje en lengua aramea y que la mayoría de los escritores del Nuevo Testamento eran judíos. A veces se transcribe simplemente en griego sin cambiarlo el original

[7] S. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt* (Tübingen[4] 1923) y los trabajos allí reseñados; cf. J. H. MOULTON, *Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments. Auf Grund der vom Verfasser neu bearbeiteten 3. englischen Auflage übersetzte deutsche Ausgabe* (Heidelberg 1911); J. SICKENBERGER, *Die Geschichte des Neuen Testamentes:* BNT 1 (Bonn[4] 1934) 56-59; M. ZERWICK, *Graecitas Biblica:* SPIB 92 (Rom[3] 1955); F. BLASS-A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen[12] 1965); L. RADERMACHER, *Neutestamentliche Grammatik:* HNT 1 (Tübingen[2] 1925).

[8] S. K. BEYER, *Semitische Syntax im Neuen Testament. Band I:* Satzlehre Teil 1: StUNT 1 (Göttingen 1962) 17s.

aramaico como ῥακκά (Mt 5,22), βοανηργές (Mc 3,17), ταλιθὰ κοῦμι (Mc 5,41), ἐφφαθά (Mc 7,34), ἀββά (Mc 14,34; Rom 8, 15; Gál 4,6), ἐλωΐ λαμὰ σαβαχθάνι (Mc 15,34; cf. Mt 27,46), Κηφᾶς (Gál 1,18, etc.), μαράνα θά (1 Cor 16,22). Es propio de la frase hebrea el anteponer el nombre, así como poner en pasiva los predicados verbales sobre Dios (cf., p.ej., Mt 6,9-10).

El significado de las palabras en el griego neotestamentario puede variar con relación al lenguaje popular helenístico, principalmente cuando se venía usando una palabra en los Setenta como traducción de algún término concreto hebreo. Esto ocurre, p.ej., con δόξα, traducción del *kabod* hebreo, «majestad»; διαθήκη, traducción del hebreo *berit*, «alianza».

A veces un término ha tenido una larga evolución histórica desde el hebreo del Antiguo Testamento, pasando por los Setenta y la literatura del judaísmo tardío, hasta su incorporación al Nuevo Testamento. Ejemplo típico el de los πτωχοὶ τῷ πνεύματι de la primera bienaventuranza en el evangelio de Mateo (Mt 5,3). Aun dentro del Nuevo Testamento, la palabra «pobres» puede tener diversos significados según las circunstancias. Pablo llama δικαιοσύνη a algo distinto de a lo que alude el primer evangelio. Términos del lenguaje popular helenístico pueden, al pasar al Nuevo Testamento, llenarse de un nuevo contenido cristiano. Este ha sido el caso de εὐαγγέλιον, ἐπαγγελία, παρουσία. «Las palabras no son piedras muertas ni informes que se yuxtaponen en mosaico; son criaturas vivas que se desarrollan y aun se atrofian. Como mueren en el árbol unas ramas y en su lugar apuntan y nacen retoños nuevos, también en las lenguas desaparecen significados y surgen otros» [9].

Caso típico, desde este punto de vista, lo ofrece la palabra κόσμος. En la cultura griega prevalece normalmente la idea de «cosa ordenada». Con el término κόσμος se alude a lo cumplido y artísticamente perfecto. De aquí también, a lo bello, concepto inseparable del de orden. O se alude, por modo especial, al adorno, con preferencia al adorno de la mujer.

El significado de «orden» se enlaza esencialmente, sobre todo en el lenguaje filosófico, con lo que llamamos «mundo» (cosmos). Cosmos es entonces un todo concebido ordenadamente, el sistema del mundo como totalidad. Concepto ideado

[9] G. FRIEDRICH: ThW VII, 3s.

espacialmente, al que se atribuye «unidad» como efecto de una norma inmanente; se le atribuye belleza o armonía asentada en el orden. Se reconoce una particular relación entre «hombre» y «mundo» cuando, por un lado, «mundo» se toma por el «mundo de los hombres» (= la humanidad), y, por otro, al hombre se le considera como el «microcosmos». Debemos subrayar también la relación que se hace entre «cosmos» y «Dios», si bien el problema concreto de determinar cómo se relacionan Dios y «mundo» ha recibido diversas soluciones en Heráclito, Platón, Aristóteles, la Stoa y el Neoplatonismo.

La entrada del término «cosmos» en los Setenta señala un cambio de rumbo en su historia, de enorme importancia para el concepto «mundo» en el Nuevo Testamento. Se funden la idea filosófica y la bíblica, y entonces, además del sentido espacial, vemos introducirse el temporal. El Antiguo Testamento no cuenta con un término para calificar la realidad «mundo». Cuando habla de lo que nosotros llamamos «mundo», dice «cielo y tierra» (Gén 1,1; 2,1; Dt 4,39; 10,14). A veces, la frase «cielo y tierra» se condensa en el término «todo» (hebreo *hakol)* (Sal 8,7; Jue 44,24). O nos habla la Biblia del «tiempo del mundo» (hebreo *olam*, arameo *alma*). *Olam*, que probablemente procede de la raíz *elm* = «estar escondido», alude tanto al «pasado oculto» como al «futuro». Aun su relación y paralelo con «creación» no altera el sentido temporal.

Para nosotros resulta sorprendente oír hablar de «creación» no en el sentido espacial, sino temporal. Mientras que en nuestra mentalidad, el tiempo es un fenómeno dentro del mundo, para el hombre bíblico el mundo es un fenómeno dentro del tiempo (cf. Ecl 3,1-11; 4 Esd 13,58).

Al aceptar la palabra sobre todo la literatura tardía de los Setenta, «cosmos» significa no sólo el universo, la tierra y la humanidad, sino que llega el primitivo concepto temporal *olam* a colorearse con sentido espacial, hasta el punto de que αἰών y κόσμος como traducción de *olam* y *alma* son términos intercambiables recíprocamente. Se dice de Dios: ἐποίεις τον κόσμον (Sab 9,9); Dios es, por lo mismo ὁ τοῦ κόσμου κτίστης (2 Mac 7,23; 13,14; 4 Mac 5,25), o ὁ τοῦ κόσμου βασιλεύς (2 Mac 7,9). *Melek olam* se entiende ahora como βασιλεὺς τοῦ κόσμου. Al εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον (Sab 2,24; 14,14; cf. Jn 1,19; Rom 5,12) corresponde *bo l^e olam*. La posibilidad de intercam-

biar las palabras, αἰών y κόσμος, pone de relieve que «cosmos» participa del sentido temporal de *olam;* ὁ κόσμος οὗτος es en calidad de «tiempo del mundo» idéntico con αἰὼν οὗτος.

En el Nuevo Testamento la significación de «cosmos» admite los diversos sentidos que en la historia de esta palabra hemos notado. Así, p.ej., se la usa en el sentido de adorno femenino (1 Sal 3,3; cf. 1 Tim 2,9). Prevalece, con todo, la significación «mundo», naturalmente que con diversos matices.

El mundo es el conjunto de todo lo creado: es la creación de Dios. Por esto se puede afirmar de Dios que es ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος (Act 17,24). Como creación, el cosmos fue hecho por la Palabra: al πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο [Jn 1,3] corresponde ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο [Jn 1,10], es decir, por Cristo, según aparece claramente en 1 Cor 8,16; Col 1, 16ss; Heb 1,2... Como creación, el cosmos sale de Dios, su origen, y va a Dios, su fin: ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα (Rom 11,36; cf. 1 Cor 8,6). Está orientado, por lo tanto, el mundo a una meta y a una historia; tiene un principio (cf. la frase «desde el principio del mundo»: Lc 11, 50; Heb 4,3; 9,26; cf. Mt 24,21; Rom 1,20 y par.; «antes de la creación del mundo»: Mt 25,34; Ef 1,4; 1 Pe 1,20; Apoc 13,8; 17,8; Jn 17,24) y va a su fin (Mt 13,40 habla «del fin del mundo»). Como creación, el mundo está sometido a la fugacidad (cf. Rom 8,20) y está en tránsito (1 Cor 7,31; 1 Jn 2,17). Impregnado como está de temporalidad—Ef 2,2 habla del αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου, es decir, del «eón de este mundo»—; como tal mundo, se encuentra frente al «mundo venidero», al que jamás se le llama cosmos.

Acepta plenamente el Nuevo Testamento la imagen del mundo de su época y de su ambiente cultural, que con las palabras de R. Bultmann en su conocida obra *Nuevo Testamento y Mitología* [10] podemos caracterizar del modo siguiente: «El mundo se concibe como dispuesto en tres pisos. En el del medio se encuentra la tierra; sobre ella el cielo, y debajo el inframundo. El cielo es la mansión de Dios y los seres celestes, los ángeles; el inframundo es el infierno, mansión del tormento. La tierra no es sólo el ámbito del acontecer diario natural, de la preocupación y del trabajo, donde todo se regula

[10] Ahora: *Kerygma und Mythos* I (Hamburg³ 1954) 15.

con orden, sino que también es el escenario de la influencia activa de los poderes sobrenaturales, de Dios y de sus ángeles, de Satanás y sus demonios. Ciertamente, el Nuevo Testamento no desarrolla ninguna cosmología. Más bien lo evita, como cuando se enfrenta con las cosmologías gnósticas. Esto se puede ver sobre todo en las Cartas Pastorales (cf. 1 Tim 1,4; 4,7; 2 Tim 4,4; Tit 1,14; 3,9), en la carta de Judas y en la segunda de Pedro. Las expresiones sobre el mundo en tanto interesan en cuanto que se relacionan con la historia de la salvación.

El cosmos es el ámbito de los hombres y de su historia; coincide con la οἰκουμένη, la tierra habitada. Así se puede hablar de «todos los reinos del mundo» (Mt 4,8; cf. Lc 4,5), de las «gentes del mundo» (Lc 12,30; cf. Mt 6,32) o sobre el «ganar todo el mundo» (Mc 8,36 par.). En el mismo sentido vemos que se aplica la palabra cuando—análogamente al modo de hablar rabínico—se dice que el hombre viene al mundo (*Jn* 16,31; quizá también en *Jn* 1,9) o que «nada trajimos al mundo y nada podemos llevarnos de él» (1 Tim 6,7). Este sentido de «cosmos» adquiere importancia teológica, puesto que el «mundo de los hombres» se relaciona con la historia de la salvación. Sólo queda un paso para de aquí significar «cosmos» la «humanidad». Cuando en el Nuevo Testamento la humanidad se relaciona con Dios y con la historia de la salvación, el concepto cosmos ha alcanzado su plenitud de sentido. Es el caso de Pablo y de los escritos de Juan.

Pablo pone al lado de «cosmos» los términos σάρξ, ἁμαρτία y νόμος.

Con ello lo convierte en un concepto relevante de la historia de la salvación. Lo lógico es que haga la contraposición entre «el mundo actual» y el «mundo por venir». «Este mundo actual» no está sometido únicamente a la caducidad (1 Cor 7,31), sino también al imperio del mal, al dios de «este mundo» (2 Cor 4,4), que tiene bajo su tiranía a los hombres que se entregan al «mundo». Entró por Adán el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte (Rom 5,12-14). Pecado y muerte dominan a los hombres, hasta tal punto que πᾶς ὁ κόσμος (= todos los hombres) «se confiesa reo ante Dios» (Rom 3,19) y sometido al juicio divino (Rom 3,6; cf. 1 Cor 6,2). Cosmos, según este sentido, es la humanidad no redimida bajo el poderío del pecado. Aho-

ra comprendemos que κόσμος y σάρξ se usen indistintamente: la «sabiduría del mundo» (1 Cor 1,20; 3,19) es «sabiduría según la carne» (cf. 1 Cor 1,26). Todo el enfrentamiento entre Dios y el hombre queda manifiesto al decir que «los señores de este mundo» han crucificado al Señor de la Majestad (1 Cor 2,8). Lo mismo que al hombre que se enfrenta con Dios se le caracteriza como σάρξ, al mundo enfrentado contra Dios se le llama «cosmos».

Pero Dios ha reconciliado consigo al mundo en Cristo (2 Cor 5,19). Los creyentes en Cristo, los que fueron sepultados por el bautismo para participar en la muerte de Cristo y resucitar a una vida nueva (cf. Rom 6,3-5), han sido librados de este siglo malo gracias a Jesucristo, que se entregó por nuestros pecados (Gál 1,4). Por Cristo crucificado, el mundo ha sido crucificado para los hombres y los hombres para el mundo (cf. Gál 6,14); «fuimos librados del poder de las tinieblas y trasladados al reino del Hijo de su amor» (Col 1,13). En Cristo damos adiós al mundo.

Por la reconciliación con Dios en Cristo, el cosmos deja de ser «mundo»; es καινὴ κτίσις (Gál 6,15; cf. 2 Cor 5,17) es ἐκκλησία o βασιλεία θεοῦ.

Los cristianos viven en el mundo (cf. 1 Cor 5,10; Flp 2,15) y tendrían que salir de este mundo si quisieran no encontrarse con la maldad (1 Cor 5,10). Evidentemente, tienen que alternar con otros, pero de tal modo como si no alternaran: «los que tienen mujer, vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no llorasen; los que se alegran, como si no se alegrasen; los que compran, como si no poseyesen, y los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen, porque pasa la apariencia de este mundo» (1 Cor 7,29-31). Tales expresiones no hay que interpretarlas como si aconsejaran una postura pesimista «que se queja de la fugacidad de todo lo terreno» [11]; tampoco como la actitud estoica de la «apatía», sino que nos exhortan a que cobremos conciencia de que—según se razona en el v.29—el tiempo «pasa», está «en apretura»; es decir, el acontecer del mundo se halla bajo el signo del tiempo venidero. No debe el cristiano, por lo tanto, «conformarse a este siglo» (Rom 12,2; cf. Sant 1,27).

[11] H. D. WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther:* NTD 7 (Göttingen[7] 1954) 56.

Enfoca Pablo aquí la idea de «cosmos» no sólo desde el ángulo teológico y cristológico, sino también, y al mismo tiempo, escatológico. Cuando el Apóstol hace suya la contraposición «este mundo»—«el mundo por venir», tomándolo de la apocalíptica del judaísmo tardío, introduce, como creación propia una novedad, la de que, según la fe, el eón nuevo ha dado comienzo con Cristo. Para Pablo, el pecado de la humanidad cobra niveles insospechados y alcanza dimensiones de amplitud cósmica (cf. 1 Cor 2,6.8; 2 Cor 4,4; Ef 2,2), pero también, consiguientemente, la redención traída por Cristo.

La reconciliación del cosmos, y con ella la dilatación del «cuerpo de Cristo» en el mundo, se logra mediante el anuncio del Evangelio «a toda criatura bajo el cielo» (Col 1,23); es decir, gracias a la penetración «cósmica» misionera. «El Cuerpo de Cristo es la Iglesia precisamente en cuanto que en ella Cristo irrumpe en el mundo. Por el anuncio del Evangelio a través de la Iglesia, Cristo penetra el cosmos y lo impregna. Ella es el acontecimiento escatológico, del que Pablo se hace señal visible extendida por el mundo. En la Iglesia se revela el secreto de Dios escondido desde siglos llevando el plan de la salvación a su plenitud» [12]. La redención alcanza, pues, a la creación entera (cf. Rom 8,22; Col 1,20); Cristo ha derrotado los poderes y potestades de este mundo (Col 2,15; cf. Ef 1,21) y, al fin, «entregará a Dios Padre el reino, cuando haya destruido todo principado, toda potestad y todo poder» (1 Cor 15,24).

En Juan el concepto «cosmos» ocupa el centro de su meditación teológica como en ningún otro escrito o grupo de escritos del Nuevo Testamento[13]. El término «cosmos» lo encontramos en el evangelio de Juan setenta y siete veces, veintitrés en la carta primera y una vez en la segunda.

El cosmos es el escenario en el que se desarrolla el drama de la redención. Por amor al mundo envía el Padre a su Hijo (Jn 3,16); Jesús viene, según lo anuncia el Bautista, como «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29; cf. 1 Jn 2,2); El es el Salvador del mundo (Jn 4,42; 1 Jn 4,14; cf. Jn 3,17); Jesús comunica al mundo luz y vida (Jn 8,12; 9,15; cf. 3,

12 E. Schweitzer: ThW VII 1078.

13 J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Freiburg i. Br 1964) 186-198. Blank remite a W. Kranz, *Kosmos:* Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie Bd. 2,1.2 (Bonn 1955).

19; 12,46; 1,9). Pero el mundo no le reconoce (Jn 1,10); no cree en El y le responde con odio (Jn 7,7; 15,18). Así su venida al mundo será, más que salvación del cosmos, juicio de él. Juicio que comienza con la muerte de Jesús como el juicio sobre el «soberano de este mundo» (Jn 12,31; 16,11; cf. Jn 14,30).

La alusión de un «soberano» que no pertenece al mundo de los hombres sugiere no limitar «cosmos» a humanidad caída y pecadora. El cosmos hay que entenderlo como una personificación del «gran adversario del Redentor en la historia de la salvación» [14]. Es también una colectividad la que queda representada por la frase «soberano del mundo». Así como «están en Cristo» los que creen en El (cf. Jn 15,2.4.5.6.7), del mismo modo el «cosmos» que no cree en Cristo está en la «maldad» (1 Jn 4,4; cf. 5,19).

Cristo ha triunfado sobre el cosmos (Jn 16,23); pero los suyos están aún en el «mundo», que los odia. Un odio no por azar o desconocimiento, sino fundamentado lógicamente en que los discípulos pertenecen al Señor y que, al igual que su Señor, los discípulos no son «del mundo». En la oración sacerdotal decía el Señor: «El mundo les aborreció porque no eran del mundo, como yo no soy del mundo» (Jn 17,14). En Jn 8,21 23 se dirige Jesús a los judíos incrédulos: «Yo me voy y me buscaréis...; a donde yo voy no podéis venir vosotros...; vosotros sois de abajo, yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo». Los discípulos de Cristo, en oposición a los judíos incrédulos, no son de este mundo; son de arriba en virtud de su unión con el Señor como sarmientos de la verdadera vid (cf. Jn 15,1-8).

No son «del mundo» los discípulos, porque con su Señor han pasado de la muerte a la vida (Jn 5,24), porque han renacido por el Espíritu y no pertenecen más a la carne (Jn 3,5s). Tiene el mundo, por lo tanto, que aborrecerles, puesto que su existencia no la tienen ya en el mundo, sino en Cristo. De este modo, el odio del mundo será una señal al exterior de su unión con Cristo y del mutuo amor que se tienen los discípulos entre sí (Jn 2,15). A ellos, por lo tanto, va la prohibición: «No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama al mundo, no está en él la caridad del Padre» (1 Jn 2,15). Pero esto no está en contradicción de ningún modo con el mandamiento del amor

[14] H. Sasse: ThW III 895.

(Jn 13,34) ni con el encargo misionero de salvar al mundo. Cosmos, por lo tanto, se refiere aquí al «mundo» sobre el que se ha pronunciado ya el juicio.

Que Cristo quiera que los suyos permanezcan en el mundo, lo manifiesta en la oración sacerdotal: «No pido que los tomes del mundo, sino que los guardes del mal» (Jn 17,15). Han sido enviados para la salvación del mundo, como Cristo vino para ser su salvador (Jn 4,42; 1 Jn 4,14; cf. Jn 3,17). Pero el mundo no los conoce, porque no le conoce a El (1 Jn 3,1). Aunque saben los discípulos que es mayor quien está en ellos que quien está en el mundo (1 Jn 4,4), y tienen que reconocer que «ésta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe» (1 Jn 5,4).

Advertimos en los escritos de Juan que la polaridad entre Dios, Cristo e Iglesia, por un lado, y mundo, por el otro, es su punto máximo teológico. Fundamentalmente, las frases de Juan coinciden con las de Pablo: en Juan como en Pablo, la oposición Dios-cosmos no debe entenderse en sentido dualístico gnóstico; en ambos, «cosmos» se entiende teológica-cristológica y escatológicamente. Como en Pablo, «cosmos» en Juan no alude a la creación, sino a la humanidad caída en pecado, que con odio e incredulidad se enfrenta con Cristo, el enviado escatológico de Dios. Como en Pablo, el pecado y la redención en Juan adquieren dimensiones cósmicas en amplitud de humanidad.

Este ejemplo de la palabra cosmos es lo suficientemente demostrativo para no contentarnos con acudir a un diccionario cuando queremos penetrar la significación de una palabra en el Nuevo Testamento [15], como ni podemos fijar con exactitud el sentido de un término neotestamentario con la sola ayuda de las concordancias [16]. Hay que reconstruir pacientemente la historia entera de la palabra si queremos desentrañar su sentido verdadero [17].

15 Cada estudiante debería tener a mano un diccionario de la Lengua del Nuevo Testamento, o el de W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlicher Literatur* (Berlin[5] 1963), o el de F. ZORELL, *Novi Testamenti Lexikon Graecum:* CSG (Paris[3] 1961).

16 Se puede utilizar o O. SCHMOLLER, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament* (Stuttgart[13] 1963), o C. H. BRUDER, *Tamieion... sive Concordantiae omnium vocum Novi Testamenti Graeci* (Göttingen[7] 1913), o W. F. MOULTON-A. S. GEDEN, *A Concordance to the Greek Testament* (Edimburgh[4] 1963).

17 Auxiliar insustituible para esto es el *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, cuya edición cuida ahora de ella G. Friedrich después de

Nos enseña más el ejemplo explicado. La situación exacta de una palabra, p.ej., «cosmos», en su evolución histórica no se la puede determinar sin la labor comparativa del texto neotestamentario con textos del Antiguo Testamento, de la apocalíptica del judaísmo tardío [18], de la literatura rabínica [19] y de los escritos de Qumrân [20]; además de con la literatura del período helenístico [21], en cuanto sea posible [22]. Advirtiendo bien que, si se da analogía, la sola analogía no basta para deducir inmediatamente la dependencia. Pero aun habiendo descubierto la dependencia de un texto neotestamentario con relación a otros, todavía tendremos que preguntarnos si dicho texto no habrá recibido semánticamente una impregnación y coloración de significado típicamente cristiano.

El caso ejemplificado de la palabra «cosmos»—que puede servir de paradigma—muestra abiertamente que este término, tal como viene en el Nuevo Testamento, supone el influjo tanto veterotestamentario y del judaísmo tardío como del ambiente helenístico [23]. Lo que evidencia que, a menudo, no se puede uno decidir por uno de los polos de la disyuntiva (o influjo del Antiguo Testamento o helenístico), sino que ambos factores, si bien en distinto grado, pueden haber intervenido en la historia interna de esa palabra.

la muerte del primer editor, G. Kittel. Han aparecido hasta ahora siete tomos (Stuttgart 1933-1964). El tomo octavo, que se va publicando por entregas, completará y terminará la obra.

18 E. HENNECKE-W. SCHENEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen* II (Tübingen³ 1964) 407-427 (P. Vielhauer).

19 Aquí ofrece una colección completa la obra de P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I-IV* (München⁴ 1965) (con volúmenes de índices publicados por J. Jeremías, completados por K. Adolphe V. *Rabbinischer Index* [München² 1963]).

20 Los textos publicados hasta el momento de Qumrân son accesibles fácilmente gracias a la traducción hebreo-alemana de E. LOHSE, *Die Texte aus Qumrân* (Darmstadt 1964); cf. además J. MAIER, *Die Texte Toten Meer, I Ubersetzung, II Anmerkungen* (München-Basel 1960).

21 Cf. K. PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 2 Bde (Leipzig 1935); ID., *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Rom ²1954); G. KITTEL, *Die Religiosgeschichte und das Urchristentum* (Gütersloh 1931-Neudruck Darmstadt 1959); C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos:* FRLANT 78 (Göttingen 1961).

22 Una selección de la literatura aludida viene en C. K. BARRETT, *Die Umwelt des Neuen Testaments, hrsg und übersetzt von C. Colpe:* WUNT 4 (Tübingen 1959); J. J. LEIPOLDT-W. GRUNDMANN, *Umwelt des Urchristentums* I (Berlin 1965).

23 Esto debería aprenderlo el alumno en el primer semestre.

Todavía podemos sacar otra enseñanza. La historia de la idea «cosmos» pone de relieve que se ha dado aquí un entrecruce de diversas concepciones sobre tiempo e historia: la bíblica y la griega. La diferente concepción del tiempo y de la historia prueba que el pensamiento bíblico se estructura de modo distinto que el griego [24].

No nos cansaremos de advertir la importancia que tiene situar bien históricamente una palabra o un texto y fijar el punto de esa palabra o texto dentro del cuadro de la historia. El papel importante encomendado al método histórico-crítico es de la máxima importancia y responsabilidad: determinar con la mayor precisión posible las circunstancias que han dado nacimiento a un escrito neotestamentario. «Cada texto, si se quiere entender bien, hay que encuadrarlo en su medio histórico» [25]. El «medio histórico» en que ha nacido un determinado texto puede darnos la clave sobre ese texto, y, al contrario, el conocimiento del medio histórico se apoya y descansa en el estudio del texto. «Y no se da aquí círculo vicioso, sino el condicionamiento de toda labor histórica, cuando se estudia el pasado» [26].

Para la solución del problema sinóptico, p.ej., no es indiferente el que el evangelio de Marcos se haya redactado antes o después del de Mateo. Para enjuiciar los Hechos de los Apóstoles y sus afirmaciones interesa, y mucho, determinar si se escribieron hacia el 62 ó alrededor del 80. Y para la historia y teología tiene importancia saber si la segunda carta de Pedro se debe al apóstol Pedro como autor, por lo tanto redactada hacia el 65, o nace en la época entre los siglos I y II [27].

Esto lleva de la mano al problema de la *genuinidad*, de gran importancia en la ciencia de la historia profana, pero en la ciencia neotestamentaria, de menos trascendencia, toda vez que la estricta «genuinidad» o «no genuinidad» de un escrito no afectan a su canonicidad.

Como enseña el Vaticano I, el criterio para la canonicidad de los veintisiete libros del Nuevo Testamento es que la Iglesia

[24] Cf. aquí TH. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit den griechischen* (Göttingen 1959); C. TRESMONTANT, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo* (Madrid 1966).

[25] A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia* I (Barcelona 1967) 163.

[26] Ibid.

[27] K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* 178s.

ha reconocido estos libros como canónicos [28]. Cuándo aconteció esto, es una pregunta de menos importancia. Lo decisivo está en que se ha producido el hecho. La fijación de la canonicidad presupone que se da Iglesia antes de existir los escritos neotestamentarios y que el canon del Nuevo Testamento se apoya por completo en la autoridad de la Iglesia. Quien no reconozca dicha autoridad podrá considerar al Nuevo Testamento—por razón de la autoridad—como una colección extraordinaria dentro de la literatura de los primeros siglos de la Iglesia, pero nunca lo tendrá por un libro sagrado en el sentido teológico de la palabra.

El Nuevo Testamento, en cuanto literatura canónica, se funda, pues, en la Iglesia. Por el contrario, la existencia de la Iglesia no se basa en que se dan los libros canónicos del Nuevo Testamento. Es decir, que la canonicidad de la literatura neotestamentaria depende en absoluto del juicio de la Iglesia. Pero este juicio descansa, no sobre la afirmación de su origen apostólico o de la genuinidad literaria de cada uno de los libros, sino sobre el hecho de que son inspirados por el Espíritu Santo, y por lo mismo que tienen a Dios por autor principal.

Se conocen escritos del Nuevo Testamento—p.ej., la carta a los Hebreos—que no pretenden tener como redactor precisamente al que ha pasado con el nombre del Canon. Así como conocemos el caso de libros—pongamos la segunda carta de Pedro—que se amparan con la firma de un personaje importante del cristianismo. No debemos confundir nunca el problema de la pseudonimia bíblica con el de la «no genuinidad» [29].

Varios libros del Nuevo Testamento han necesitado un lento recorrido histórico antes de llegar al reconocimiento de su canonicidad. Y, sin embargo—no lo olvidemos—, todos y cada uno de los veintisiete libros son inspirados desde su origen. La inspiración, como tal, no depende del juicio de la Iglesia. En cambio, para que un libro sea reconocido como canónico, se necesita que la Iglesia lo tenga por inspirado.

[28] Cf. el Decreto del Vaticano I: «Eos (sc. libros) vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati, nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt» (DS 3006).

[29] Cf. K. H. Schelkle, en diversos lugares. *Excursus*: «Biblische Pseudepigraphie» 245-248, y la literatura adjunta.

Relacionado con el problema de la autenticidad de un libro está el de su *integridad;* es decir, ver si el escrito en cuestión se nos ha transmitido inalterado o si ha sufrido transformaciones, adiciones u omisiones. Existen libros del Nuevo Testamento con añadiduras más o menos importantes en longitud. Debemos valernos entonces de la ayuda de la crítica textual, como, p.ej., para la llamada perícopa de la adúltera (Jn 7,53-8,11; cf. Jn 5,4; Mc 16,9-20; Act 8,37; 1 Jn 5,7.8). El problema de si 2 Cor 6,14-7,1 pertenece a la redacción primitiva de la segunda carta a los Corintios no podemos dilucidarlo ni siquiera por los caminos de la crítica textual [30]. Hay que valerse en este caso de la estadística del vocabulario [31] y del examen del estilo, comparando la perícopa principalmente con los textos de Qumrân.

[30] J. GNILKA, *2 Kor 6,14-7,1 im Lichte der Quamranschriften und der Zwölf-Patriarchen-Testamente: Neutestamentliche Aufsätze (Festschrift für J. Schmid, hrsg. von J. Blinzler-O. Kuss-F. Mussner)* (Regensburg 1963) 86-99.

[31] R. MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich-Frankfurt a. M. 1958).

CAPÍTULO I

EL METODO DE CRITICA TEXTUAL

I. *Presupuestos para el trabajo*

A) Ediciones manuales del texto del Nuevo Testamento

E. NESTLE-K. ALAND, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart ^{25}1963).
H. J. VOGELS, *Novum Testamentum Graece et Latine* (Freiburg i. Br. ^{4}1955).
A. MERK, S. I., *Novum Testamentum Graece et Latine* (Rom ^{8}1957).
J. M. BOVER, S. I., *Novi Testamenti Biblia graeca et latina* (Madrid 1952).

B) Grandes ediciones críticas del Nuevo Testamento

C. TISCHENDORF, *Novum Testamentum Graece.* Editio octava critica maior, 2 Bde (Leipzig 1869-1872) (Neudruck 1965).
H. VON SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte* II (Text mit Apparat) (Göttingen 1913).
S. C. E. LEGG, *Novum Testamentum Graece secundum textum Westcotto-Hortianum* (Oxford [Mc] 1935 [Mt] 1940).

C) Obras auxiliares para la lectura del aparato crítico del texto

K. ALAND, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments,* I Gesamtübersicht (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 1) (Berlin 1963).
B. KRAFT, *Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testamentes* (Freiburg i. Br. ^{3}1955).

II. *Literatura*

C. R. GREGORY, *Textkritik des Neuen Testaments,* 3 Bde (Leipzig 1900-1909).
H. VON SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte* I (Göttingen ^{2}1911).
E. VON DOBSCHÜTZ-E. NESTLE, *Einführung in das griechische Neue Testament* (Göttingen ^{4}1923).
E. JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'église chrétienne* II: Le texte du Nouveau Testament (Paris 1913).
F. G. KENYON, *Handbook of the Textual Criticism of the New Testament* (London ^{3}1926).
— *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (London ^{9}1962).
— *The Text of the Greek Bible* (London ^{2}1948).
F. G. KENYON-A. W. ADAMS, *Der Text der griechischen Bibel* (deutsche Ubersetzung von H. Bolewski) (Göttingen ^{2}1961).
K. LAKE, *The Text of the New Testament* (London ^{9}1933).
M.-J. LAGRANGE, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament. Deuxième partie. Critique textuelle* II, *La critique rationelle* (Paris 1935).
H. J. VOGELS, *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments* (Bonn ^{2}1955).
V. TAYLOR, *The Text of the New Testament* (London ^{2}1963).

O. PARET, *Die Uberlieferung der Bibel* (Stuttgart ³1963).
B. M. METZGER, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration* (New York und London 1964) (= B. M. METZGER, *Der Text des Neuen Testaments. Eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik*, Stuttgart 1966 [übersetzt von W. Lohse]).

III. *Crítica textual e historia del texto*

La crítica textual del Nuevo Testamento tiene por objeto fijar, con la mayor exactitud posible, el texto original primitivo de cada uno de los veintisiete libros del Nuevo Testamento. Crítica textual e historia del texto se relacionan mutuamente y están en íntima interdependencia. El familiarizarse con la crítica textual y sus métodos ayuda grandemente al esclarecimiento de la historia del texto, y, al revés, quien domina la historia del texto está capacitado para la recta aplicación del método de crítica textual [1].

En ninguna obra literaria topamos con dificultades tan imponentes para la historia del texto y de la crítica textual como *en el Nuevo Testamento. Esto proviene no tanto de que*, entre la composición de los escritos neotestamentarios y la actualidad, corre el largo período de unos 1.900 años, cuanto de que ninguna otra obra de la literatura mundial ha sido copiada, traducida y leída con tanto interés como el Nuevo Testamento.

No nos debemos sorprender, por lo mismo, de que salgan a nuestro paso una cantidad increíble de variantes. Las notadas hasta el momento suben a 250.000. Quien se enfrenta por primera vez con el aparato crítico de nuestras ediciones del Nuevo Testamento, no puede por menos de impresionarse y hasta asustarse. Todas las ediciones, sin embargo, la «Editio critica maior» de Tischendorf en dos volúmenes, la imponente de Von Soden, la de Legg para Mateo y Marcos, o las manuales, Nestle, Vogels, Merk, [Bover], sólo ponen una selección de variantes más o menos limitada. El que estas ediciones coincidan en un texto con variantes de escasa importancia no quiere decir que nos den el texto original neotestamentario. Lo único que esto significa es que la investigación de los últimos decenios ha llegado por caminos semejantes a una meta de coincidencia. Pero el ideal definitivo no se ha alcanzado todavía. Falta mucho para que los pasajes textualmente inseguros lle-

[1] Cf. para el conjunto H. J. VOGELS, *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments* (Bonn ²1955).

guen a una solución firme. Más aún, podemos asegurar que existe una serie de textos en el Nuevo Testamento rebeldes a un esclarecimiento absoluto. Esto nos advierte sobre la importancia del método de crítica textual aplicado a los escritos del Nuevo Testamento y la necesidad de familiarizarse con él. Damos a continuación unas breves ideas sobre la investigación del texto.

A) La historia del texto y su investigación

1. La antigüedad cristiana

Todos los logros principales de la historia del texto los observamos ya en el siglo II. Nada de particular, pues, que los escritores de la Iglesia Tertuliano, Ireneo y Orígenes hayan dado su opinión sobre determinadas variantes del texto neotestamentario. Aunque lo que se llama más propiamente «crítica textual», no la conocieron. Podemos decir, en cambio, que sí la hicieron en su tiempo Jerónimo y Agustín, Rábula de Edesa y Filoxeno, Casiodoro y Alcuino, que trabajaron en la revisión, correspondientemente en la restauración de la pureza del texto, unos del latino, otros del siríaco. Claro que el material de que disponían era exiguo si lo comparamos con el nuestro de hoy. Pero, más que nada, carecían del método propiamente histórico, descubrimiento de tiempos recientes.

2. Epoca moderna

Las ediciones más antiguas impresas del Nuevo Testamento, la de Erasmo (1516), la de Cisneros (1514 ó 1520), la de Stephanus (1546, 1549, 1550 y 1551) y el llamado «textus receptus» de los Elzevier (1624 y 1633), se apoyan, en gran parte, en un número escaso de manuscritos griegos recientes que pudieron manejar. De labor estricta de crítica textual no podemos hablar en la preparación de esas ediciones. Los primeros en reunir gran número de variantes a base de manuscritos griegos y versiones fueron los ingleses J. Fell (1675) y J. Mill (1707).

Aunque lo que se llama auténtico trabajo de crítica textual aplicada al Nuevo Testamento comienza con J. A. Bengel (1734), que en su edición del Nuevo Testamento sigue ciertamente el «textus receptus», pero en el «aparato» crítico intro-

duce una diferenciación entre tradición asiática y tradición africana. J. J. Griesbach (1777) prosiguió la labor de Bengel y creyó llegar a la fijación de tres tipos de recensión distintos: el alejandrino, con los principales representantes C L K; el occidental, representado por el D, y el bizantino, con el A por base. De modo parecido, J. L. Hug, en su introducción al Nuevo Testamento (1808, 1847), distingue tres canales de tradición: el occidental (D con los latinos), el egipcio (B), que con Eichorn hace subir a Hesiquio, y el antioqueno-constantinopolitano de Luciano.

C. Tischendorf, con fortuna de investigador, pudo enriquecer decididamente nuestro material de trabajo. En sus incontables viajes descubrió nuevos manuscritos. Aunque su hallazgo mayor fue el descubrimiento del «Sinaiticus» (א) en el monasterio sobre el Sinaí. Tischendorf se preocupó de incorporar cuidadosamente todo el material anterior a él en su hoy imprescindible «Editio octava critica».

Los dos eruditos ingleses B. F. Westcott y F. J. A. Hort, que en colaboración emplearon toda una vida en el estudio de la tradición del texto neotestamentario, y cuya primera edición de su obra imponente apareció en 1881, distinguen los tipos siguientes de texto:

a) *El presiríaco.*—Texto neutral no adscrito a grupo alguno. Representantes principales de este tipo de texto son el *Vaticanus*, al que Wescott-Hort asignan el papel más importante de todos los manuscritos neotestamentarios, y el *Sinaiticus*, que, sin embargo, por lo que hace al evangelio de Juan, se encuentra invadido abundantemente de variantes occidentales.

b) *El occidental.*—Representantes mayores de este tipo son: para los Evangelios y para los Hechos de los Apóstoles, el Cantabrigiensis (D); para el Corpus Paulinum el Claromontanus (D), el Angiensis (F) y el Boernerianus (G). Hay que añadir aquí la versión latina y la siríaca antigua.

c) *El texto alejandrino.*—No disponemos para este tipo de testigos que hayan conservado el texto en su pureza. Restos de este tipo se encuentran para los Evangelios en א A C I X 33, para los Hechos de los Apóstoles en א A C, para Pablo en A C, para las Cartas Católicas en א A C.

d) *El texto siríaco.*—Así se llama por servir de modelo a la Peschittha y a la Harclensis. Se presenta en forma casi inalterada en la mayoría de los manuscritos más recientes.

En la edición de su texto se han atenido Westcott-Hort casi siempre al B ℵ. Sólo raras veces se desvían de estos códices. Cuando lo hacen, se trata de lo que se llaman «Western -non-interpolations», es decir, de los pasajes en los que los representantes de la forma «occidental» conservan la lección primitiva.

3. La investigación de la historia del texto neotestamentario a partir de 1900

De un modo esencial, la investigación sobre la historia del texto del Nuevo Testamento se viene haciendo desde comienzos de este siglo. Pero hay que reconocer que algunas posiciones tomadas por los investigadores se han probado posteriormente como insostenibles [2].

En el año 1900 publicaba O. R. Gregory su primer volumen de crítica textual del Nuevo Testamento; el segundo, en 1902. En ellos clasificaba de nuevo los códices del texto del Nuevo Testamento, al mismo tiempo que trazaba una panorámica de la historia de la crítica textual. El tercer volumen iba a ser la aplicación de tales resultados científicos al texto. Teniendo en cuenta la ya comenzada obra grande de Hermann von Soden, renunció Gregory a su plan primitivo, y en el tercer tomo, que apareció en 1909, se ciñó a apéndices e índices.

El año 1902 Hermann von Soden daba a la imprenta la primera parte del volumen primero de su obra, en la que creía haber restablecido «los escritos del Nuevo Testamento a su forma de texto más antigua posible sobre la base de la historia de ese texto». Coronaba su labor gigantesca en 1913 con la publicación de un volumen con el texto restablecido. Von Soden distingue los tipos siguientes de textos en la tradición:

a) K (= Koiné), el texto de la mayoría de los testigos y que constituye el fondo del posterior «textus receptus». La forma más antigua de él subiría a las recensiones de Luciano de Antioquía y se extendió en el siglo IV por los patriarcados de

[2] Cf. K. TH. SCHÄFER, *Der Ertrag der textkritischen Arbeit am Neuen Testament seit der Jahrhundertwende:* BZ NF 4 (1960) 1-18.

Antioquía y Constantinopla. Es en lo esencial idéntico a la forma registrada por Westcott-Hort como texto siríaco.

b) H (= recensión de Hesiquio), al que pertenecen nuestros manuscritos más antiguos (B ℵ C, etc.). Procede de Egipto hacia el 300 p. C. Las versiones sahídica y bohaírica son de este tipo de texto. Corresponde la recensión de Hesiquio al «neutral» de Westcott-Hort.

c) I (= Jerusalén); una recensión que sube a Eusebio y Panfilio. En todo caso, su origen se pone alrededor del 300 y se extendió principalmente por Palestina. Según Von Soden, no se ha conservado en forma íntegra en ningún manuscrito.

Dado que se puedan encontrar los tipos de texto llamados por Hermann von Soden K y H, que ya se admitían anteriormente con otros nombres, pero, por lo que hace al tipo I (= Jerusalén), se le considera como una fantasía y lo rechazan generalmente los investigadores. Todavía se avanza más y se piensa con H. J. Vogels que toda la «historia del texto» de Von Soden es sólo, en realidad, una construcción histórica [3]. Y se duda, con razón, de que las tales «recensiones» del texto del Nuevo Testamento se hayan dado tal como Von Soden las ve.

Así la obra de Von Soden, trabajada durante toda una vida con un bagaje imponente de erudición y medios colosales de trabajo, no ha dado el fruto que se esperaba. Quedaba, pues, libre el camino para C. R. Gregory; pero el gran erudito cayó soldado voluntario en el Aisne durante la guerra, el año 1917.

En 1924 desarrollaba B. H. Streeter, en su libro *The Four Gospels* [4], la teoría de que en el período más alejado (hasta cerca del 200) existieron textos locales que se reflejan todavía en las antiguas versiones latinas, siríacas y egipcias. Más tarde fueron éstas suplantadas por un texto alejandrino, otro occidental y oriental el otro. De estos tres tipos capitales, el texto oriental origina, por ramificación, el cesariense y el antioqueno; y, por desgajamiento, el occidental hace nacer uno italo-gálico y otro africano. Con lo que tenemos cinco tipos diferentes. Pero también aquí nos encontramos con una construcción subjetiva de Streeter. Y se impone la pregunta de si hemos ganado algo para la historia del texto del Nuevo

[3] *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments* 205s.

[4] London 1924.

Testamento con la proposición de todos estos tipos y formas cuya existencia no se demuestra probable, cuánto menos cierta.

También M. J. Lagrange en su obra *Critique Textuelle*, aparecida en 1935, creyó poder desenredar y esclarecer la historia del texto neotestamentario a base de la aceptación de las recensiones del texto. Fija cuatro formas:

a) La recensión D (llamada así según el Cantabrigiensis). Se caracteriza como armonizante y popular. Procede, verosímilmente, de Alejandría en la primera mitad del siglo II.

b) La recensión B (llamada así por el manuscrito Vaticano), cuyos principales representantes pueden ser B y ℵ. Procede de Egipto y representa la tradición más antigua y mejor.

c) La recensión A (aludiendo al Alexandrinus). Es el texto de la Iglesia de Constantinopla y de hacia fines del siglo IV.

d) La recensión C (texto Cesariense) con Θ y el minúsculo 565 como principales representantes. Se puede situar en Cesarea y en la época de Orígenes. De la teoría de Lagrange podemos decir lo mismo que de las de Von Soden y Streeter: se trata de una construcción histórica cuya utilidad para el esclarecimiento de la historia del texto la consideramos muy problemática.

Los investigadores de los últimos decenios ponen en duda el concepto de *recensiones*. ¿Qué sentido tiene hablar de recensiones, preguntan con razón, cuando no es posible determinar ni su época, ni el sitio de origen, ni el autor; más aún, cuando está en entredicho su misma existencia por efecto de nuevos papiros descubiertos? Al menos por lo que hace al papiro Bodmer II (= P^{66}), con el texto del evangelio de Juan escrito hacia el 200, creo haber demostrado que, al parecer, presenta formas idénticas a las del Sinaiticus, que en números redondos es posterior en doscientos años. Esto significaría, con otras palabras, que el llamado «texto egipcio» o «texto neutral», representado en lo esencial por el Sinaiticus y el Vaticanus, existía ya antes del 200. Imposible por lo mismo seguir afirmando ser el producto de un trabajo de recensión de principios del siglo IV [5].

[5] H. ZIMMERMANN, *Papyrus Bodmer II und seine Bedeutung für die Textgeschichte des Johannes-Evangeliums*: BZ NF 2 (1958) 214-243.

Poco más o menos sucede con la otra terminología usada desde hace largo tiempo. ¿Podemos hablar todavía de un texto «occidental», cuando se sabe que este tipo se hallaba extendido no sólo por Occidente, sino también por Egipto, Palestina y Constantinopla? Que el Vaticanus y el Sinaiticus presentan un texto «neutral», no lo cree hoy investigador alguno. Lo que podría tener más sentido sería la denominación de *Koiné* aplicado a la forma del texto de la gran masa de manuscritos. Pero reconocemos que esta palabra, usada desde la antigüedad para hablar del lenguaje helenístico, se presta a malas interpretaciones.

Desde que en la época moderna se comenzó a trabajar sobre la historia del texto hasta nuestros días, desgraciadamente no ha encontrado este problema solución adecuada. Sin embargo, en los últimos decenios hemos visto acrecentado el material de trabajo de un modo que nadie lo hubiera podido sospechar cuando comenzó el siglo. C. R. Gregory contaba, en su lista de 1908, 14 papiros, 161 mayúsculos, 2.292 minúsculos y 1.540 leccionarios. Hoy el «Catálogo» resumido de los manuscritos *Griegos* del Nuevo Testamento publicado por K. Aland trae: 76 papiros, 250 mayúsculos, 2.646 minúsculos y 1.997 leccionarios. Sólo en los últimos cincuenta años se han añadido, en redondo, mil manuscritos. Tengamos en cuenta que no ha desaparecido la oscuridad que envuelve a muchos manuscritos a causa de las dos recientes guerras mundiales. Y eso que no se han ahorrado esfuerzos. Por desgracia, varios de estos manuscritos debemos darlos por perdidos.

B) La crítica textual y sus métodos

Habremos oído a menudo la queja de que «en nuestras ediciones de hasta el presente no se han seguido principios fijos» [6]. H. J. Vogels se pregunta: «La crítica del Nuevo Testamento, ¿se decide en cada caso según sale o la presiden principios y criterios sólidos?» Y contestaba con amargura: «Si atendemos a la forma y métodos seguidos hasta ahora en la

[6] E. Nestle, *Einführung in das Griechische Neue Testament* (Göttingen ^{3}1909) 180.

crítica textual, nos sentimos fuertemente tentados a contestar negativamente; no se atienen a métodos y principios fijos» [7].

Tomando un ejemplo de ediciones del Nuevo Testamento usuales entre nosotros, la de Nestle, es fácil orientarse sobre el método seguido al aceptar para el texto una variante, relegando al aparato crítico otra. Nestle se apoya para su edición en las tres grandes ediciones preparadas por C. Tischendorf (1809-1872), Westcott-Hort (1881) y B. Weiss (1894-1900). En los sitios en los que los tres, o aunque sean dos, se determinan por una variante, la pone Nestle en su edición, y la rechaza cuando los tres, o al menos dos, están en contra de esa variante. Es decir, se sigue en puridad el principio cuantitativo de las mayorías, pero no precisamente de los manuscritos, sino sólo el principio de las mayorías aplicado a las ediciones precedentes. ¿Es legítimo y válido, en general, ese principio de las mayorías? Todavía hay más. Se necesita poca observación para ver que, de entre los manuscritos griegos, C. Tischendorf da la preferencia al «Codex Sinaiticus» descubierto por él; los ingleses Westcott-Hort y, todavía más, B. Weiss, al «Codex Vaticanus». ¿Es científico ceñirse a un manuscrito, aun dado que se tratara del mejor?

Pregunta ésta muy justificada, puesto que, según el parecer unánime de los eruditos, no se encuentra ningún único ejemplar del texto neotestamentario que reproduzca el original en todos sus pormenores, no ya para los veintisiete libros, pero ni aun para un libro entero. Es decir, que carecemos de manuscritos que puedan gloriarse de contener el texto original.

Se impone, por lo tanto, una crítica textual del Nuevo Testamento que sistematice las variantes dadas por los manuscritos y elija, de entre ese montón, las que parezcan reflejar con mayor exactitud el texto primitivo. Y esta crítica de los textos se ha de construir sobre el fundamento de principios científicos, y manejar éstos con métodos también científicos para que la clasificación y selección de las variantes no se hagan a voluntad de cada uno, con el consiguiente riesgo de subjetividad, sino que se trabaje con la más limpia intención de objetividad. No le está permitido, por lo tanto, al exegeta dar preferencia a una variante sobre las otras sólo porque, según su parecer personal, cuadra mejor en aquel texto—cosa que,

[7] *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments* 153.

desgraciadamente, encontramos en no pocos comentarios y trabajos de exégesis.

Los principios y métodos científicos deben ser los propios de la crítica textual. Queremos decir: la crítica textual no debe pedir que sean *sus* principios los vigentes en cualquiera otra disciplina de la teología, p.ej., la dogmática. Algunos ejemplos para esclarecer lo que queremos decir.

El crítico no debe tener el singular de Jn 1,13 como la lección primitiva sólo porque, de esta forma, sería el evangelio de Juan un argumento feliz en favor del nacimiento virginal, sino que lo que tiene que hacer es fundamentar esa variante apoyándose en las reglas de la crítica textual del Nuevo Testamento.

Metodológicamente no le está permitido al crítico defender como primitiva la variante γυναῖκα ἀδελφήν en 1 Cor 9,5, registrada solitariamente por la Vulgata Clementina, sólo porque razones aparentemente dogmáticas le impidan aceptar la persistencia del matrimonio de Pedro en tiempo tan tardío como es al que se refiere evidentemente la carta primera a los Corintios [8]. Razones de crítica textual y de método crítico son las que deben decidir en este problema, no preocupaciones dogmáticas.

Para el recto manejo de la crítica textual se pueden fijar algunas reglas, que trasladamos a continuación e ilustraremos, si lo exige el caso, con ejemplos. La aplicación prudente de estas reglas facilitará por lo general el juicio en la apreciación de las variantes de un texto, aunque no logremos en todos los casos emitir un dictamen seguro. En las reglas, distingamos entre las razones o criterios externos de una determinada variante y los criterios internos que militan en su favor.

1. Criterios externos

Comprendemos en esta expresión: los manuscritos griegos, las versiones y los escritores que se encuentran en favor de una determinada variante. El valor del testimonio externo puede ser diverso en cada caso.

8 Cf. H. Greeven, *Erwägungen zur synoptischen Textkritik*: NTS 6 (1960) 281-296.

PRIMERA REGLA: *La lección mejor apoyada por testigos es la primitiva.*

Si, p.ej., sólo el Cantabrigiensis (D), refiriéndose a Lc 6,4, registra la historia del trabajador en sábado, es evidente que no puede invocarse su autoridad contra el peso abrumador de los demás testigos. Es cierto que no cuenta únicamente el número de testigos en favor de una variante. Aquí hay que atender siempre más a la calidad que a la cantidad. La voz de un mayúsculo griego antiguo ofrece indudablemente más garantía que la de un manuscrito minúsculo reciente. Aunque no siempre vale esto. Porque un testigo antiguo puede en absoluto ofrecernos un texto relativamente tardío, mientras que un minúsculo reciente puede haber conservado una forma antigua del texto. Se impone, por lo mismo, examinar con atención cada uno de los testigos hasta persuadirnos del peso y autoridad que puede tener. Sea a modo de ejemplo el P^{66}, cuyo texto contiene muchas correcciones hechas con posterioridad y admitidas por el escritor. Sin embargo, estos cambios son en parte rectificaciones de errores, además de que se deben a la comparación verificada con otros manuscritos.

En la valoración de un texto como testigo hay que atender a su característica peculiar [9]; esmero del copista, la calidad del documento-base, cambios en comparación con otros manuscritos.

La regla propuesta de que la lección original será la mejor apoyada por los testigos, vale, aunque no sin excepciones. Es posible que se haya impuesto una determinada variante de modo que apenas queden noticias de la suplantada lección primitiva. Así parece ocurrir, p.ej., con 1 Cor 9,5, donde la lección original probable γυναῖκας sólo viene atestiguada por GD^{vg} TE PS-CY (sng) HIL HI PEL SED-S. En todo caso, J. B. Bauer cree haber demostrado que la lección original quedó completamente postergada por ἀδελφὴν γυναῖκα de nuestras ediciones [10].

9 H. GREEVEN, ibid., 281-285.
10 «Uxores circumducere» (1 Cor 9,5): BZ NF 3 (1959) 94-102.

SEGUNDA REGLA: *Hay que tener en cuenta el parentesco de los manuscritos entre sí.*

Si queremos que la primera regla sea eficaz, debemos añadir la de atender bien al parentesco de los manuscritos entre sí. Es ciertamente muy raro el que podamos descubrir directamente que un manuscrito es copia de otro—la situación del parentesco es, por lo general, muy complicada—, pero queda el recurso de examinar los testigos para llegar a la solución de la procedencia. Este es el caso para probar que E^{paul} es una copia de D^{paul}. Por el mismo hecho de probar esta dependencia, E queda sin valor como testigo independiente.

A veces sucede que un manuscrito da prueba de ser hermano o primo de otro. Si se llega a confirmar la suposición, entonces los que parecían ser dos testigos en favor de una variante quedan reducidos a uno solo. P.ej., en F^{paul} y G^{paul}: si coinciden F y G, en todos los casos en que coincidan, el testimonio de F queda anulado por representar G el mejor texto. Sacamos con mucha seguridad el parentesco de los manuscritos estudiando sus faltas comunes. Si, p.ej., los antiguos códices latinos e ff^2 sobre Lc 9,3 convierten una «alforja» en una «piedra» por escribir «petram» en vez de «peram», es verosímil que esta falta se haya cometido independientemente por dos veces; pero, en cualquier hipótesis, queda claro que e ff^2 tienen parentesco de familia.

No es posible fijar el árbol genealógico de los manuscritos del Nuevo Testamento. Pero sí podemos clasificar por grupos los diversos testigos. El éxito de la crítica textual consiste, también, en familiarizarse de tal modo con las relaciones de parentesco de los manuscritos, que la a veces larga y complicada lista de testigos se llega a descubrir con rapidez cuando la clasificamos en grupos. De este modo se reduce a esquemas sencillos el cuadro complicado de los manuscritos.

TERCERA REGLA: *Se deben sopesar particularmente los grupos de testigos confrontándolos con otros.*

REPRESENTANTES DEL TEXTO «NEUTRAL».

Evangelios:

P^1 Mt 1,1-9.12-20.23 s. 3. Filadelfia /USA [11]

[11] En los papiros se deben dar en cada página la signatura, el contenido, época de composición y dónde se conservan ahora.

P^{4}	Lc	1,58-59.62-2,1; 2,6.7;	s. 3. París
		3,8-4,2.29-32.34-35;	
		5,3-8; 5,30-6,16	
P^{5}	Jn	1,23-31.33-41; 16,14-30;	s. 3. Londres
		20,11-17.19-20.22-25	
P^{22}	Jn	15,25-16,2.21-32	s. 3. Glasgow
P^{39}	Jn	8,14-22	s. 3. Chester /USA
P^{52}	Jn	18,31-34.37-38	s. 2. Manchester
P^{66}	Jn	1,1-15,26; fr. 16-21	c. 200 Cologny /Suiza
P^{75}	Lc	3,18-22.33-4,2.34-42.	s. 3. Cologny /Suiza
		44-5,10.37-6,4.10-7,32.	
		35-43.45-17,15.19-18,18;	
		22,4-24,53	
	Jn	1-12, cf. 13; 14,9-30; 15,75	
ℵ	01	Sinaiticus	s. 4. Londres [12]
B	03	Vaticanus	s. 4. Roma
(C)	04	Ephraemi rescriptus	s. 5. París
L	019	Regius	s. 8. París
T	029	Borgianus	s. 5. Roma
W	032	Freerianus	s. 5. Wáshington
		Lc 1,1-8,12;	
		Jn 5,12-21,25	
(X)	033	Monacensis	s. 10. Munich
Z	035	Dublinensis	s. 6. Dublín
Δ	037	Sangallensis	s. 9. St. Gallen
		Mc	
Ξ	040	Zacynthius	s. 6. Londres
Ψ	044	Athusiensis	s. 8. Athos
		Mc; Lc y Jn (pt)	
33			s. 9. París [13]
559			s. 11. Londres
892			s. 9. Londres
1241			s. 12. Sinaí
sa bo vg			

[12] En los mayúsculos o unciales aparecen en cada manuscrito la signatura, el nombre, la época en que nacen y el sitio donde se guardan en la actualidad.

[13] En los minúsculos o cursivos hay que dar signatura, época de procedencia y dónde se guardan ahora.

Hechos de los Apóstoles

ℵ B C Ψ 33 sa bo

P45	Act	4,27-36; 5,10-20. 30-39; 6,7-7,2.10-21. 32-41; 7,52-8,1.14-25; 8,34-9,6.16-27; 9,35-10,2.10-23.31-41; 11,2-14; 11,24-12,5. 13-22; 13,6-16.25-36; 13,46-14,3.15-23; 15,2-7.19-26; 15,38-16,4. 15-21.32-40; 17,9-17	s. 3.	Dublín
P50	Act	8,26-32; 10,26-31	s. 4./5.	New Haven/USA
P74	Act	1,2-5.7-11.13-15. 18-19.22-25; 2,2-4; 2,6-3,26; 4,2-6.8-27; 4,29-27,25; 27,27-28,31	s. 7.	Cologny/Suiza
A	02	Alexandrinus	s. 5.	Londres
81			s. 1044	Lds./Alejandría
1739			s. 10.	Athos

Cartas de San Pablo

ℵ B A C Ψ 33 1739 sa bo

P10	Rom	1,1-7	s. 4.	Cambridge/USA
P11	1 Cor	1,17-23; 2,9-12.14; 3,1-3.5-6; 4,3-5,5. 7-8; 6,5-7.11-18; 7,3-6.10-14	s. 7.	Leningrado
P13	Heb	2,14-5,5; 10,8-22; 10,29-12,17	s. 3./4.	Lds./Florencia
P14	1 Cor	1,25-27; 2,6-8; 3,8-10.20	s. 5.	Sinaí
P15	1 Cor	7,18-8,4	s. 3.	Cairo
P16	Flp	3,9-17; 4,2-8	s. 3./4.	Cairo
P17	Heb	9,12-19	s. 4.	Cambridge
P26	Rom	1,1-16	c. 600	Dallas/USA
P27	Rom	8,12-22.24-27; 8,33-9,3.5-9	s. 3.	Cambridge
P30	1 Tes	4,13.16-18;	s. 3.	Gante

		5,3.8-10.12-18; 5,26-2 Thess 1,2		
P31	Rom	12,3-8	s. 7.	Manchester
P32	Tit	1,11-15; 2,3-8	c. 200	Manchester
P34	1 Cor	16,4-7.10;	s. 7.	Viena
	2 Cor	5,18-21; 10,13-14; 11,2.4.6-7		
P40	Rom	1,24-27; 1,31-2,3; 3,21-4,8; 6,4-5.16; 9,17.27	s. 3.	Heidelberg
P46	Rom	5,17-6,3.5-14; 8,15-25. 27-35; 8,37-9,32; 10,1-11.22.24-33; 11,35-15,9.11-33; 16,1-23.25-27;	c. 200	Dublín
	Heb; 1 Cor; 2 Cor; Ef; Gál; Flp, Col.			
	1 Tes	1,1-2,3; 5,5-28		
H	015	Euthalianus	s. 6.	Athos, etc.
I	016		s. 5.	Wáshington
P	025	Porphyrianus	s. 9.	Leningrado

Cartas católicas.

ℵ B C A Ψ 33 sa bo

P20	Sant 2,19—2,2.4—9	s. 3.	Princeton/USA
P23	Sant 1,10—12.15—18	s. 3.	Urbana/USA
P74	Sant; 1 Pe (pt); 2 Pe (pt); 1-3 Jn; Jds (pt)	s. 7.	Cologny/Suiza
0156		s. 8.	Damasco en otro tiempo
0157		s. 7.8.	Damasco en otro tiempo
6		s. 13.	París
104		s. 1087	Londres
326		s. 12	Oxford
1175		s. 11	Patmos

Apocalipsis

ℵ A C			
P47	Apoc 9,10-11,3; 11,5-16,15. 17-17,2	s. 3.	Dublín
2053		s. 13.	Messina
2344		s. 11.	París

El texto «neutral» lleva la ventaja de la gran antigüedad. Como se desprende con solidez de los manuscritos P46 y P66, la forma del texto «neutral» existía ya en el siglo II en Egipto. Otra característica de este texto es su cuidado por la tradición.

No es este texto «neutral» en el pleno sentido de la palabra. Se afirma «ser el resultado de una ulterior depuración hecha según un método filológico seguro que venía utilizándose en Alejandría» [14]. Pero, en todo caso, tiene la ventaja de acercarse a la redacción primitiva más que los otros textos, siendo por lo mismo de gran importancia para introducirnos en lo que fue el texto original.

REPRESENTANTES DEL TEXTO «OCCIDENTAL».

Evangelios:

D	05	Cantabrigiensis	s. 6.	Cambridge
W	032	Freerianus Mc 1,1-5,30	s. 5.	Wáshington
0171		Lc 22,44-56.61-63	s. 4.	Florencia

[vet-lat sy^s (pt) sy^c (pt) Tat Mc] IR TE CY

Hechos de los Apóstoles:

D vet-lat			
P29	Act 26,7-8.20	s. 3.	Oxford
P38	Act 18,27-19,6.12-16	c. 300	Ann Arbor/USA
P48	Act 23,11-17.23-29	s. 3.	Florencia
383		s. 13	Oxford
614		s. 13	Milán
$sy^{h\ mg}$			

Cartas paulinas:

D	06	Claromontanus	s. 6.	París
E	08	Sangermanensis	s. 6.	Oxford

14 P. FEINE-J. BEHM-W. G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg 121963) 403.

F	010	Augiensis	s. 9.	Cambridge
G	012	Boernerianus	s. 9.	Dresde

vet-lat

Padres latinos, Padres griegos hasta fines del siglo III, Padres siríacos hasta alrededor del 450.

Cartas católicas:

vet-lat

Apocalipsis:

vet-lat

El texto «occidental» participa con el «neutral» de una antigüedad veneranda. Estaba extendido ampliamente en el siglo II, y no solamente por el norte de Africa (Cipriano), Italia (Marción y tal vez Taciano), las Galias (Ireneo), sino también por Egipto (P^{29}, P^{38}, P^{45} y P^{66}). Se distingue, entre otras cosas, del texto «neutral», porque el «occidental» introduce amplificaciones, a veces omisiones, claro indicio de una elaboración a conciencia. Por eso no es decisiva su autoridad en los casos en que discrepan el texto «occidental» y el «neutral». Esto no quiere decir de ningún modo, que el texto «occidental» no conserve con frecuencia lecciones que se acercan mucho a la redacción primitiva.

REPRESENTANTES DEL TEXTO «CESARIENSE»:

P^{45}		Mc 4,36-40; 5,15-26; 5,38-6,3.16-25.36-50; 7,3-15; 7,25-8,1.10-26 8,34-9,8.18-31; 11,27-12,1. 5-8.13-19.24-26	s. 3.	Dublín
W	032	Freerianus Mc 5,31-16,20	s. 5.	Wáshington
Θ	038	Koridethi	s. 9.	Tiflis
λ	(= 1 118 131 209)			
φ	(= 13 69 124 346)			
28			s. 11.	París
565			s. 9.	Leningrado
700			s. 11.	Londres

No se trata en el texto «cesariense» de una forma autónoma y uniforme, sino de un texto mixto, en lo esencial, a base del «neutral» y el «occidental».

Por esta razón es de importancia para el esclarecimiento de la historia del texto, pero los representantes del grupo «cesariense» no pueden invocarse como testigos independientes, frente a los otros grupos.

Representantes del texto «Koiné»

Evangelios

A	02	Alexandrinus	s. 5.	Londres
E	07	Basileensis	s. 8.	Basilea
F	09	Boreelianus	s. 9.	Utrecht
G	011	Seidelianus I	s. 9.	Londres
H	013	Seidelianus II	s. 9.	Hamburgo
K	017	Cyprius	s. 9.	París
P	024	Guelpherbytanus	s. 6.	Wolfenbüttel
S	028	Vaticanus gr. 354	c. 949	Roma
V	031	Mosquensis	s. 9.	Moscú
W	032	Freerianus Mt y Lc 8,13-23,53	s. 5.	Wáshington
Π	041	Petropolitanus	s. 9.	Leningrado
Ψ	044	Athusiensis	s. 8/9.	Athos
Ω	045	Athusiensis	s. 9.	Athos

y la mayoría de los minúsculos.

Hechos de los Apóstoles:

H	014	Mutinensis	s. 9.	Módena
L	020	Angelicus	s. 9.	Roma
P	025	Porphyrianus	s. 9.	Leningrado
S	049	Athusiensis	s. 9.	Athos

y la mayoría de los minúsculos.

Cartas paulinas:

L S

y la mayoría de los minúsculos.

Cartas católicas:

L S

y la mayoría de los minúsculos.

Apocalipsis:

la mayoría de los minúsculos.

El texto *Koiné* quedó fijado por vez primera con San Juan Crisóstomo. Se impuso en la iglesia de Bizancio, y durante toda la Edad Media fue el texto más usado hasta que en los siglos XVI y XVII sirvió de base para el «textus receptus». Es el resultado de largos trabajos de revisión, cuyo fruto, en lo esencial, podemos decir que fue la suavización de las durezas de lenguaje, el mejoramiento del estilo, el facilitar su inteligencia y el harmonizar las diversas variantes. De esta caracterización se desprende que nunca ponderaremos suficientemente el valor del texto *Koiné*. Pero no queremos afirmar con esto que nos haya conservado todas las lecciones antiguas y las mejores.

Para quien sabe valorar bien los diversos grupos de los testigos, no le será difícil en muchos casos decidir a quién hay que dar la preferencia en determinado caso arduo. Que una variante la registran manuscritos «neutrales» u «occidentales» frente a otra variante del texto *Koiné*, entonces, por regla general, hay que decidirse por la primera de las variantes. Están, al contrario, los testigos del «neutral» y del texto *Koiné* en favor de una variante, de la que se separa, en cambio, el texto «occidental», en buena crítica habrá que aceptar también a menudo la variante primera. Muchas veces habrá que dar la preferencia a la lección de los testigos del texto «neutral» sobre la variante representada por el grupo «occidental» y el *Koiné*, mientras que raras veces elegiremos una variante si la da sólo el grupo «occidental» o el *Koiné*. Que se den excepciones no quita que quede en pie la regla.

CUARTA REGLA: *Se deben tener en cuenta el influjo de los paralelos y* (en las citas que vienen del Antiguo Testamento) *la influencia ejercida por el texto de los Setenta.*

El influjo de los lugares paralelos se advierte más fuertemente en los evangelios. Esto es natural. Dentro de un mismo evangelio nos encontramos, p.ej., con Mt 19,9 μὴ ἐπὶ πορνείᾳ en los manuscritos B D L al. vet-lat sy sa. bo. cambiado en παρεκτὸς λόγου πορνείας por influjo de Mt 5,32. Y porque el evangelio de Mateo fue «el más estimado y generalizado en el uso de la Iglesia» [15], su texto «ejerció en los dos sinópticos un influjo más eficaz que el de los sinópticos en Mateo» [16].

15 H. GREEVEN, *Erwägungen zur synoptischen Textkritik* 289.
16 H. GREEVEN, ibid., 290.

Así, p.ej., Mc 12,2 en ℵ ἐφάνη ἐν τῷ Ἰσραήλ por influjo de Mt 9,33, Mc 9,12 ὁ δὲ ἔφη en K A D N W Θ λφ al. plu. se cambia en ὁ δὲ ἀποκριθεὶς por Mt 17,11. Pero por este solo procedimiento no puede explicarse suficientemente el influjo de los paralelos, como es el caso sobre todo en los testigos del texto «occidental», ante todo porque representa éste el estudio más antiguo de la tradición. Tenemos que reconocer aquí un influjo decisivo del *Diatessaron* de Taciano. Por esto se impone decir «que, con mucho, la mayoría de las variantes hechas por harmonización se deben a esta «Harmonía» [17].

El influjo de los paralelos se encuentra, sin embargo, no sólo en los manuscritos de los evangelios, sino también en los demás libros del Nuevo Testamento. Así en diversos manuscritos y versiones que aproximan una a otra las tres narraciones sobre la vocación del apóstol Pablo: Act 9,4 entra en el manuscrito E y en la tradición siríaca por aproximación de Act 26,14 σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν; en el manuscrito 431 y vet-lat se encuentra la misma añadidura por asimilación a Act 9,5. Lo mismo se mantiene en Act 22,7. Act 9,5 en A C E al. vet-lat sy añade ὁ Ναζωραῖος, que procede de Act 22,8. En 69 614 al gig sy^{p-h} se pone también esa frase para Act 26,15. Rom 14,10 en L P al. pl., sy., como también en Marción y Policarpo cambian θεοῦ en χριστοῦ por influjo de 2 Cor 5,10. Gál 6,15 modifica el comienzo del verso según Gál 5,6 en los manuscritos A C D G K al. lat^{pler}. Apoc 1,8 añade ἀρχὴ καὶ τέλος de Apoc 21,6[18] en ℵ 1 al. gig vg.

Citando como citan, con más o menos libertad, los escritores del Nuevo Testamento pasajes del Antiguo, nada extraño que el posterior copista de un manuscrito con frecuencia allane las diferencias entre la cita encontrada y el texto original de los Setenta. Este procedimiento es corriente en muchos manuscritos antiguos cuando citan el Antiguo Testamento. Así Mt 15,8 aproxima la cita de Is 29,13 al texto de los Setenta en C K al. f. sy^{p}. Act 7,24 añade καὶ ἔκρυψεν αὐτόν ἐν τῇ ἄμμῳ por Ex 2,12. Hay que contar frecuentemente con las reelaboraciones introducidas por querer concordar el texto con el de los Setenta.

17 H. J. VOGELS, *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments* 289.
18 Más ejemplos en H. J. VOGELS, o.c., 174.

QUINTA REGLA: *Conviene prestar atención a la relación entre las variantes.*

Regla esta quinta tan preciosa, al parecer, como descuidada aun por los editores modernos del Nuevo Testamento, se llamen Tischendorf, Wescott-Hort, Nestle o Merk. Caso típico de este olvido, la edición de Soden.

Recordemos algunos ejemplos: En Hebr 9,2 los manuscritos B aeth añaden la frase καὶ τὸ χρυσοῦν θυματήριον; en cambio, en 9,4 omiten χρυσοῦν y θυματήριον καί. Ambas variantes se relacionan sin duda y forman una unidad; proceden del mismo corrector, que hizo pasar el incienso del sacrificio del altar del Sancta Sanctorum al primer tabernáculo.

Al final de Heb 7,1 añaden D* (330 440 823) las palabras: καὶ 'Αβραὰμ εὐλογηθείς ὑπ'αὐτοῦ y borran 'Αβραάμ en el v.2. Ambas variantes se relacionan también. Von Soden registra las dos lecciones en aparato crítico distinto. Señal evidente de que no se fijó en su relación.

Apoc 1.5; los manuscritos, que aceptan λύσαντι, en su mayoría imponente traen también el texto ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Del mismo modo, los manuscritos que ponen λούσαντι casi con unanimidad añaden ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Las dos variantes están relacionadas. Los manuscritos que contienen λὺσαντι...ἀπό, han sido corregidos como los que traen λούσαντι...ἐκ.

Mc 9,14 hay que leerlo: καὶ ἐλθῶν πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδεν con los manuscritos A C D F N X Γ Π al. lat^{pler} sy$^{c.\ p}$; y no καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδον como leen B L W ℵ Δ al (sy^{s}) arm.sa. La razón es que el v.15 (según la mayoría de los manuscritos) tiene αὐτόν, seguramente la lección primitiva, pues hay que reconocer el τὸν 'Ιησοῦν como variante de Taciano (registrada por Tat D b c ff^{2} k r). Las variantes en ambos versículos hay que verlas relacionadas: el singular ἐλθών... εἶδεν está pidiendo αὐτόν; el plural ἐλθόντες... εἶδον condiciona el τὸν 'Ιησοῦν. Si asignamos a Taciano el τὸν 'Ιησοῦν, debemos asignar a su cuenta el plural ἐλθόντες... εἶδον. No se debe poner como lo hacen Merk y Nestle en sus ediciones ἐλθόντες... εἶδον (v.14) y αὐτόν (v.15), porque el singular ἐλθῶν... εἶδεν pertenece a αὐτόν.

La mayoría de los manuscritos tienen en Jn 9,4 la lección: ἐμὲ δεῖ ἐργάσεσθαι; en cambio ℵ* B D L W al. sa. traen

ἡμᾶς δεῖ ἐργάσεσθαι. En el mismo versículo lee la mayoría de manuscritos: τοῦ πέμψαντος με; sólo ℵ* L W al. bo. traen τοῦ πέμψαντος ἡμᾶς, totalmente inadmisible en San Juan. Los dos ἡμάς, sin embargo, o van juntos o hay que prescindir de ellos. Editar como lo hacen Von Soden y Nestle: ἡμᾶς δεῖ ἐργάσεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με, esto no se puede hacer. De leer al final με, hay que leer también al principio ἐμέ.

2. Criterios internos

Para juzgar sobre cuál será la variante primitiva debemos añadir a los criterios externos los internos. Pueden valer aquí las reglas siguientes.

SEXTA REGLA: *La lección más difícil es la primitiva.*

J. A. Bengel, en la Introducción a su edición del Nuevo Testamento—inspirándose en una formulación parecida de J. Mills (Ed. del Nuevo Testamento de 1710)—, ponía la siguiente frase: «Proclivi scriptioni praestat ardua». En forma más sencilla se puede decir: la «lectio ardua» es la más primitiva.

El sentido de esta regla es fácil de comprender. Pues es más presumible que una lección difícil se haya querido esclarecer posteriormente, que no al contrario, que la fácil se haya luego convertido en una más oscura.

Mc 2,26 representa indudablemente en ἐπὶ ᾿Αβιάθαρ ἀρχιερέως la lección difícil, pues el caso que se describe ocurrió no en tiempo del sumo sacerdote Abiatar, sino en el de su padre Achimelech. La supresión de la frase en DW 271 a b e ff² i r t sy^{s} facilita la inteligencia del texto. Es, por lo tanto, posterior.

Mc 3,21. La lección καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ᾿αὐτοῦ (que traen la mayoría de los manuscritos) es la difícil. La que ponen DW a b (c) d e f ff² i q r ὅτε ἤκουσαν περὶ αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποί es un evidente querer hacerlo más fácil, pues de este modo no se dice de los «suyos» que hubieran querido apoderarse de Jesús.

Por supuesto que junto a esta norma hay que poner las reglas anteriores de los criterios externos; de lo contrario, lo de la «lectio ardua» se puede prestar a equivocaciones penosas.

El manuscrito sy^{s} trae en Mt 1,16: «Pero José, con quien la Virgen María estaba prometida, engendró a Jesús, el llama-

do Cristo». Sin duda es la lección más difícil. Por esto la acepta Von Soden en su edición. Pero sy[s] él solo no es para inclinar la balanza frente a los demás manuscritos. En todo caso habrá que explicar cómo se pudo llegar a esa variante tan extraña.

En sus ediciones, Hermann von Soden y Nestle han escogido para Jn 9,14 la variante ἡμᾶς δεῖ ἐργάσεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός.

Indudablemente, por ser la difícil. Pero, como queda advertido más arriba, hay que tener en cuenta las relaciones mutuas de las variantes, esto es, si al final de la frase se pone με, había que haber puesto al principio ἐμέ.

SÉPTIMA REGLA: *La lección más corta es la primitiva.*

Regla ésta tan digna de consideración como las anteriores. Parece que hay que admitir que un texto, originariamente corto, se haya querido ampliar posteriormente, y no al contrario, que uno, largo en su origen, se haya acortado. Ejemplo quizá el más modélico para la ilustración de esta regla lo ofrece la forma del texto «occidental» de los Hechos de los Apóstoles. En cualquier sección de los Hechos de los Apóstoles se encuentran narraciones breves de género diverso que corrían ya, aun antes de la composición del libro, entre la Comunidad cristiana. Estas narraciones históricas primitivas conservan su concisión y sencillez de origen, distinguiéndose notablemente de las otras que las rodean. Esto explica que, a pesar de todo, se vean las costuras aquí y allá entre la exposición de Lucas y los trozos de narraciones anteriores incorporadas por él. Con todo, estas costuras se advierten hoy solamente en el llamado texto «neutral». Porque en el texto «occidental» se han alisado o simplemente suprimido.

Dos ejemplos tomados del c.16 pueden confirmar esta aseveración: al reelaborador de Act 16,30 del texto «occidental» le sorprendió que, contra lo del v.27, el carcelero se hubiera fijado sólo en Pablo y Silas. De los otros presos, que por el terremoto podían haberse escapado, parece que ni se preocupa. Y entonces el corrector añade en el v.30: «después que a los otros presos los había asegurado».

El texto «neutral» cuenta en Act 16,35 que al día siguiente los pretores de la ciudad enviaron a la prisión a los lictores con la orden de libertar a Pablo y Silas. El corrector echa de

menos que no se aluda para nada al terremoto sucedido, que fue el que motivó el que la autoridad mudara de parecer. Y entonces cambió el v.35 de esta forma: «cuando se hizo de día se reunieron los pretores en el foro y se acordaron del terremoto sucedido; temieron y enviaron a los lictores...». Esta amplificación pone en evidencia indudablemente que el texto «occidental» es una corrección reciente, es decir, que la lección más corta es el texto primitivo.

Pero tampoco debemos aplicar esta regla con toda rigidez. Se dan ejemplos, en cantidad suficiente, de que la misma forma «occidental» trae el texto más corto, y precisamente de aquí sacamos su posterioridad. El ejemplo más conocido de los Hechos de los Apóstoles es la doble redacción del llamado decreto apostólico (Act 15,20.29; 21,25). Los otros manuscritos adoptan aquí la forma cuadrimembre: «que se abstengan de la carne sacrificada (15,20, «de las contaminaciones de los ídolos»)—de la sangre—de lo ahogado—y de la fornicación»; el texto «occidental» se decide por una forma trimembre: «que se abstengan de la carne sacrificada—de la sangre y de la fornicación». Para la omisión de las palabras «de lo ahogado» en el texto «occidental», hay que advertir que seguramente se suprimieron con posterioridad y no que fueran añadidas en los otros manuscritos también tardíamente. Pero, además—y éste es argumento decisivo a favor de la originalidad del texto «longior»—, el decreto apostólico cobra un sentido completamente diverso si, en vez de la forma cuadrimembre, se admite la trimembre; en el primer caso, se trata de determinaciones de la legislación ritual judía que se declaran obligatorias para la joven Iglesia; en el segundo se trata de exigencias morales que se consideran como indispensables para los cristianos. Naturalmente, hay que decidirse por la afirmación de que en la forma «occidental» trimembre se trata de una corrección tardía. Por lo tanto, aquí la lección «longior» es la primitiva. (Otros ejemplos, Mc 9, 49; Lc 22,19.20.)

OCTAVA REGLA: *Hay que ver si la variante elegida armoniza con el contexto.*

También el sentido de esta regla se comprende con facilidad. No puede la variante de un texto considerarse como la

primitiva si entra en colisión con el capítulo o versículo correspondientes o con el contenido general del libro.

Viene al caso como instructivo para la aplicación de esta regla la llamada perícopa de la adúltera en Jn 7,53-8,11. Debemos decir que los versículos de este pasaje *no pertenecen* a la redacción original del evangelio joaneo, a pesar de que los criterios externos no son tan débiles y pueden invocar en su favor una antigüedad manifiesta. De los mayúsculos griegos lo traen D K U T Λ al.; de los manuscritos latinos antiguos, b c d e ff² j 2 7, además de la Vulgata, con todos los manuscritos. Por Jerónimo nos enteramos (*Pel.* 2,17: PL 23,553) que el pasaje se encuentra en muchos manuscritos griegos y latinos. Ambrosio (*Ep.* 26,2) y Agustín (*Adu.* 2,7) tienen por auténticos los versículos y creen que el recelo por el abuso de este pasaje dio ocasión a que se omitiera en los manuscritos.

Pero la perícopa no armoniza con el contexto. Como pasaje «sinóptico» no se acomoda a la totalidad del evangelio de Juan y se despega claramente de los versículos que le rodean. Mientras que 8,12 se enlaza perfectamente con 7,52, queda, sin embargo, rota la unión si se intercala la perícopa aludida. Según 8,11, Jesús se encuentra solo; según 8,12, está hablando ya a los judíos sin que se indique cambio de escena. Con haber resuelto que la perícopa de la adúltera no pertenece al texto original del evangelio de Juan, todavía no queda decidido el problema cómo se haya podido meter en los manuscritos un texto tan amplio y de argumento tan serio, y se haya impuesto con tanta firmeza y seguridad que Ambrosio y Agustín lo declaren pertenecer al evangelio de Juan, y le dé cabida en la Vulgata Jerónimo.

NOVENA REGLA: *Por la variante que se ha escogido como preferida se deben explicar las otras variantes.*

Si guiados por las reglas anteriores hemos escogido una variante concreta, deberemos hacer, en muchos casos, la contraprueba valiéndonos de esta última regla. Sólo será válida la elección de una variante si la pueden explicar las otras variantes abandonadas en nuestra investigación. También aquí vienen algunos ejemplos: supongamos que nos hemos decidido en Mc 9,49 por el texto «largo»: πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται καὶ πᾶσα θυσία ἁλί ἁλισθήσεται según los manuscritos A C K X Γ Θ

Π Σ Ψ Φ al. pl. f l q r^2 vg $sy^{p.h}$ aeth; entonces deberemos afirmar que las otras variantes se derivan de la anterior expuesta. La variante πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται registrada en ℵ B L W Δ al. hay que explicarla por un error de terminación parecida; queremos decir, por error de lectura o audición que cambia palabras o frases que terminan de modo semejante.

La variante πᾶσα γὰρ θυσία ἁλί ἁλισθήσεται del manuscrito D y algunos latinos antiguos se explica por querer facilitar la lectura del texto, evitando de este modo el oscuro πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται [19].

Que en Lc 22,17-20 se decide uno por el texto «largo», entonces se puede explicar cómo los manuscritos del texto «occidental» (D a b e ff^2) siguen la forma más breve en la que faltan los versículos 19b.20[20]. La variante adoptada por b e $sy^{c(s)}$, en la que al v.19a siguen los v.17 y 18, tendrá que ser la forma primitiva del texto «occidental». El copista puso, pues, los v.17 y 18 en vez del v.20, «porque vio justamente que el v.17 es paralelo a Mt 26.27 = Mc 13,23, y el v.18 paralelo a Mt 26,29 = Mc 14,25» [21]. Es evidente la intención del copista reformador: pretendió armonizar el texto de Lucas con el de Mateo y Marcos. Por la misma razón borró el 19b. Con esta forma básica se explican todas las variantes dentro del texto «occidental».

DÉCIMA REGLA: *Solamente en casos extremos se puede echar mano de la conjetura.*

Hasta la conjetura tiene cabida en la crítica textual del Nuevo Testamento. Nos referimos a que se puede dar el caso de una variante que se ha introducido, y no encuentra apoyo, ni el más débil, en la tradición o historia del texto. Así, p.ej., Wescott-Hort presumen—y probablemente con razón—que en Act 20,28 υἱοῦ ha desaparecido después de τοῦ ἰδίου. En vez del imposible φονεύετε (Sant 4,2), propuso Erasmo la conjetura φθονεῖτε. Que deba el crítico del texto echar mano de la conjetura con parsimonia y sólo en casos extremos, o que no puede manejarla a la ligera, es una cosa que ya hemos ad-

[19] Para el conjunto, cf. H. ZIMMERMANN, «Mit Feuer gesalzen werden». *Eine Studie zu Mk* 9,49: ThQ 135 (1959) 28-39.

[20] Cf. K. TH. SCHÄFER, *Grundriss der Einleitung in das Neue Testament* (Bonn [2]1952) 67-69.

[21] Ibid., 68.

vertido. M. Dibelius, p.ej., acude a este procedimiento con demasiada largueza cuando para el texto de los Hechos de los Apóstoles propone toda una serie de conjeturas, advirtiendo, además, «que la historia del libro, antes de ser incorporado al Nuevo Testamento, nos da derecho a tales conjeturas» [22]. Desde luego, eso de la «historia del libro antes de ser incorporado al Nuevo Testamento» es una construcción subjetiva de M. Dibelius basada exclusivamente en suposiciones.

La advertencia—varias veces repetida—de que «no hay regla sin excepción», debería hacernos caer en la cuenta de que la crítica textual del Nuevo Testamento no es una cosa mecánica ni un método que pueda manejarse aisladamente. El exegeta tiene que tener continuamente ante los ojos las reglas en su conjunto y saberlas aplicar con prudencia partiendo del estudio serio y de la comprensión del libro en cuestión en su totalidad y en su relación con los demás libros. Para esto se necesita algo más que la aplicación técnica y mecánica de reglas aprendidas. B. M. Metzgen ha expresado esto felizmente cuando escribe: «To teach another how to become a textual critic is like teaching another how to become a poet» [23].

Seguramente no se llegará nunca a una plena y segura solución de todos los problemas planteados a la crítica textual. Pero la abundancia de manuscritos descubiertos en los últimos decenios no la agradeceremos nunca suficientemente, no sólo por haber aumentado el número de variantes para un estudio más completo, sino porque contribuye además a confirmar nuestra confianza en las ediciones críticas del texto dándonos una seguridad de juicio como no era posible antes cuando disponíamos de menos elementos de trabajo.

IV. *Ejercicios prácticos*

A) *El Codex Vaticanus* (B. Gregory O3, Von Soden δ 1) se encuentra desde aproximadamente el año 1475 en la biblioteca Vaticana (con la signatura Gr 1209). Por primera vez descubrió la importancia del manuscrito en el año 1809 J. L. Hug.;

[22] El texto de los Hechos de los Apóstoles: *Aufsätze zur Apostelgeschichte:* FRLANT 60 (Göttingen [4]1961) 83. Sobre las posibilidades y los límites de la crítica conjetural cf. B. M. Metzgen, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration* (New York und London 1964) 182-185.

[23] *The Text of the New Testament* 211.

y en 1857 aparece una cuidada edición gracias a Angelo Mai. En 1904 se hizo una reproducción fotográfica en Milán como volumen cuarto de los «Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi iussu Pii PP. IX consilio et opera curatorum Bibliothecae Vaticanae».

Contenía primitivamente el manuscrito todo el Antiguo y el Nuevo Testamento; hoy faltan partes importantes del Antiguo Testamento; el Nuevo queda interrumpido en Heb 9,11, con la ausencia de lo demás de esta carta: faltan las Pastorales, la carta a Filemón y el Apocalipsis. De los 759 folios del manuscrito, al Nuevo Testamento corresponden 142. Cada página lleva tres columnas con cuarenta y dos líneas. El pergamino es muy fino, la escritura de gran simetría. Por desgracia, uno de los copistas del siglo x u xi trató muy desmañadamente las letras borrosas. El conjunto de los rasgos paleográficos hablan de la antigüedad notable del manuscrito; y no va descaminada la teoría que lo sitúa hacia la mitad del siglo iv.

El Codex Vaticanus pasa por ser hoy el testigo más cotizado del Nuevo Testamento. Cuenta, a proporción, con el menor número de faltas y representa una forma de texto que debió de ser corriente en Egipto hacia el año doscientos. En las cartas de Pablo se advierte con claridad, aunque en pequeña escala, el influjo «occidental». Para Von Soden el manuscrito es de los mejores testigos de la «recensión» de Hesiquio (H.)

El pasaje para el ejercicio práctico será sobre 2 Tes 3,11-18; Heb 1,1-2,2[24]. En la escritura de las mayúsculas se pone una letra griega tras de la otra sin separar las palabras ni las frases y sin poner espíritus ni acentos. Esto, naturalmente, puede ser fuente de equivocaciones. Varias de éstas provienen de la lectura equivocada de una o más letras: en Mc 9,49, por ejemplo, ΟΥΣΙΑ (así k) sale de ΘΥΣΙΑ; en 1 Tim 3,16 se explica el ΘΣ (KLPal.) por el ΟΣ (como tienen la mayoría de los manuscritos). Otros errores se originan por no saber separar bien la «scriptio continua»: p.ej., en Mc 10,40 leen la mayoría de los latinos antiguos, es decir, a b d ff² K H I L A V, así como sy¹ y aeth ἄλλοις en vez de ἀλλ'οἷς. En algunos pasajes se discute dónde hay que hacer la separación: de la manera de puntuar depende el que en Rom 9,5 designe Pablo a Cristo a las inmediatas como a «Dios», cosa que nunca hace el

24 H. J. Vogels, *Codicum Novi Testamenti Specimina* (Bonn 1929) tab.3.

Apóstol en sus cartas. En Jn 1,3.4 es problemático si el ὅ γέγονεν hay que unirlo con la frase precedente o con la siguiente. El conjunto de los latinos antiguos y los siríacos separan: οὐδὲ ἕν. ὅ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωή ἦν. La puntuación de Jn 7,38 la hacen no sólo el Efrémico y los dos siríacos antiguos, sino también los antiguos latinos d e C Y: «qui credit in me sicut...»; y lo hacen con razón.

Las abreviaturas en las mayúsculas—exceptuados los números que en los griegos son las letras correspondientes—sólo se usan para los «nomina sacra». En nuestros pasajes del ejercicio práctico encontramos las siguientes abreviaturas de «nomina sacra»:

2 Tes	3,12:	ΚΩ ΙΥ ΧΩ
	3,16:	ΚΣ - ΚΣ
	3,18:	ΚΥ ΙΥ ΧΥ
Heb	1,1:	ΘΣ
	1,6:	ΘΥ
	1,8:	ΘΣ
	1,9:	ΘΣ - ΘΣ
	1,10:	ΚΕ

Además de estas abreviaturas usuales para κύριος, Ἰησοῦς, χριστὸς, θεός, encontramos otras en los manuscritos mayúsculos: ΠΗΡ (πατήρ), ΣΗΡ (=σωτήρ), ΣΡΟΣ (σταυρός), ΠΝΑ (πνευμα), ΜΗΡ (μήτηρ), ΥΣ (= υἱός), ΙΣΛ e ΙΗΛ (= Ἰσραήλ), ΙΛΗΜ (= Ἰερουσαλήμ), ΔΑΔ (= δαυίδ), ΟΥΝΟΣ (= οὐρανός), ΑΝΟΣ (= ἄνθρωπος).

Como otros manuscritos mayúsculos también (p.ej., el Codex Alexandrinus) está el Codex Vaticanus escrito a tres columnas. Puede comenzar otra línea en medio de una palabra; por supuesto, los copistas antiguos se preocupaban de que no se hiciera separación dentro de una misma sílaba y de que, en general, comience la nueva línea con consonante. Cada columna tiene en el Codex Vaticanus cuarenta y dos líneas. Si comienza una carta distinta, ya se entiende que lo hacen en nueva columna. Al fin de la primera columna, es decir, en

25 El mencionado copista del siglo x u xi completó el manuscrito poniendo espíritus y acentos.

nuestro caso al terminar la carta de los Tesalonicenses, se deja espacio vacío. Hacia el siglo VI se llena con el «post scriptum»: πρὸς θεσσαλονεικεῖς ἐγράφη ἀπὸ Ἀθηνῶν (cf. A K L P al.).

Al comenzar la carta a los Hebreos, muy en cabeza de la segunda columna leemos la «superscriptio»: πρὸς Ἑβραίους; además, para distinguirlo mejor se pone sobre la primera línea un trazo con tres rayitas y las iniciales. El orden de las cartas paulinas del Codex Vaticanus (y con él ℵ A C H P), en el que la carta a los Hebreos cierra el ciclo de las cartas a las diversas Comunidades, coincide con el Canon que nos comunica el obispo Atanasio de Alejandría en su treinta y nueve carta pascual del año 367; por supuesto, únicamente en los manuscritos griegos. La versión sahídica de la carta treinta y nueve de Pascua coloca la carta a los Hebreos entre Gálatas y Efesios [26]. Este orden puede haber tenido su precedente en el Vaticanus (un precursor del Vaticano debió de tener el mismo orden). Según la división de capítulos del codex que, en la edición de Nestle, figura en el margen interior, termina la segunda carta a los Tesalonicenses con el c.93; la de los Hebreos comienza en el 59; la de los Gálatas termina en el 58, y la de los Efesios unida a la carta a los Gálatas, comienza con el c.70. Es decir, debió de estar en algún tiempo la carta a los Hebreos entre Gálatas y Efesios.

El copista ha pasado por alto la numeración antigua, a pesar de que el orden de sucesión de las cartas no correspondía a ella. Otro orden más antiguo de las cartas paulinas figura en P^{46}. Aquí la carta a los Hebreos sigue a la de los Romanos. Todo ello da a entender que daban preferencia a las cartas escritas a las Comunidades sobre las escritas a particulares, y que el primer grupo lo clasifican atendiendo a la largura de las cartas. Por esta razón, en P^{46} la carta a los Efesios precede a la de «ad Galatas». La para nosotros conocida distribución —Hebreos al final del «Corpus Paulinum»—se debe a la Vulgata.

Ya hemos dicho que entre los textos griegos, el «Vaticanus» es el que en general contiene menos faltas. No es de extrañar que en el pasaje elegido apenas las encontremos y se vean variantes posteriores.

[26] L.-Th. Lefort, *S. Athanase Lettres festales et pastorales en copte:* CSCO 150 (Löwen 1950) 19.

Son dignas de advertencia las variantes siguientes:

2 Tes 3,13 B, con ℵ A (D) 69 326, lee ἐγκακήσητε, mientras los otros manuscritos tienen ἐκκακήσητε (ἐγκακεῖν) (significa «estar cansado»), (ἐκκακεῖν, «desanimarse, acobardarse»). Advirtamos que en todos los pasajes del Nuevo Testamento en que acude la palabra ἐγκακεῖν, es decir, Lc 18,1; 2 Cor 4,1.16; Gál 6,9 y Ef 3,13, flota la variante ἐκκακεῖν. Para todos los pasajes la lección primitiva debió de ser ἐγκακεῖν.

3,14 B con el minúsculo 69 y otros pocos, tienen ὑμῶν en vez de ἡμῶν de la mayoría de los manuscritos. Indudablemente, B es un error, ya que el contexto está pidiendo ἡμῶν (cf. regla octava).

3,18 falta ἀμήν en B y ℵ* 33 al. A M st., que traen los demás manuscritos. Entraría en el texto por el uso litúrgico (cf. 1 Cor 16,24; 2 Cor 13,13; Ef 6,24; Flp 4,23; Col 4,18; 1 Tes 5,28; 1 Tim 6, 21; 2 Tim 4,22; Tit 3,15; Flm 20; Heb 13,25).

Heb 1,3 En vez de φέρων, el B* trae φανερῶν, evidentemente lección errónea, que registra también Serapión († c.360). Un corrector del siglo X u XI mejoró φανερῶν poniendo φέρων con la supresión de A y N.

Otro corrector del siglo XIII rechazó esta mejora restableciendo la lección antigua y puso al margen de la columna: ἀμαθέστατε καὶ κακέ, ἄφες τὸ παλαιόν, μὴ μεταποίει.

Heb 1,8 falta en B y en minúsculo 30 τοῦ αἰῶνος, que lo traen los demás manuscritos. Ateniéndonos a la primera regla, hay que leer αἰῶνος. Pero hay que tener en cuenta que aquí—como en las dos variantes siguientes—se trata de una cita del Antiguo Testamento, que en el manuscrito se subraya con el signo > puesto al margen del lado izquierdo de la segunda y tercera columna. En casos como éste lo prudente es comparar el texto con el de los Setenta. Si, como aquí, se ve que difieren el texto de los Setenta y la cita del manuscrito, hay que dar la preferencia al texto de

los Setenta, ya que las citas del Nuevo Testamento se han calcado posteriormente sobre el texto de los Setenta. En nuestro verso el manuscrito B y el 33 han omitido erróneamente el τοῦ αἰῶνος.

También en Heb 1,8 lee B con P[46] y ℵ τῆς βασιλείας αὐτοῦ, mientras los demás dan τῆς βασιλείας σου. La lección primitiva tuvo que ser αὐτοῦ, por estar mejor apoyada (primera regla), y se aparta del texto de los Setenta. Por otro lado, es la variante más difícil.

1,12 En B como en P[46] ℵ A D* 1739 ὡς ἱμάτιον. Apoyándonos en la primera regla (mejor atestiguada) y en que ambas palabras faltan en el texto de los Setenta, hay que tener ὡς ἱμάτιον por la lección original.

1,14 B además de sa y Or, traen plural διακονίας, y en singular los otros manuscritos. Seguramente que aquí se trata de una aproximación al plural anterior λειτουργικὰ πνεύματα, es decir, que la variante B en plural es posterior.

B) *El Codex Sinaiticus* (ℵ Gregory 01, Von Soden δ2) figura, juntamente con el Vaticanus, entre los representantes principales del texto «neutral». De manera bien dramática pudo C. Tischendorf descubrir el manuscrito en tres viajes distintos (1849-1859) en el monasterio de Santa Catalina, en el monte Sinaí, y adquirirlo de los monjes para el zar de Rusia. En 1933 lo compró el British Museum de Londres por cien mil libras. La mejor edición ès la hecha con todo esmero fototípicamente por K. Lake: «Codex Sinaiticus Petropolitanus: The New Testament, the Epistle of Barnabas and the Shepherd of Hermas, new reproduced in Facsimile, Oxford 1911».

El manuscrito contiene en 347 folios una gran parte de los Setenta del Antiguo Testamento, además el Nuevo Testamento, apenas sin lagunas. Al Apocalipsis se unen la carta de Bernabé y la del Pastor Hermas.

El codex está escrito a cuatro columnas de a cuarenta y ocho líneas cada una; en el margen, manos posteriores han incorporado los Cánones de Eusebio. Observaciones paleográ-

ficas demuestran haber sido escrito el Codex Sinaiticus con gran probabilidad en la segunda mitad del siglo IV. C. Tischendorf opinaba que el manuscrito era uno de los cincuenta Códices encargados por el emperador Constantino para las Iglesias de su capital; hoy se tiene esto por muy inverosímil.

El texto del manuscrito es de gran valor. Con el Vaticanus, con el que le une estrecho parentesco hasta el punto de pertenecer a un tronco común, figura el Sinaiticus entre los testigos más valiosos y mejor cualificados del Nuevo Testamento. Sin embargo, está más retocado que el Vaticanus, y, por cierto —esto es lo más sorprendente—, según un texto «occidental», sobre todo en el evangelio de Juan y el Apocalipsis.

H. von Soden ha demostrado que el manuscrito debió de ser severamente corregido siguiendo un patrón de algún texto latino antiguo de procedencia africana [27]; y H. Vogels ha probado que en el Sinaiticus hallamos no pocas variantes que sólo se comprenden si se tienen en cuenta versiones anteriores del latín [28]. Esto se explicaría, según piensa Vogels, no porque alguno de los predecesores del Sinaiticus fuera natural de Occidente [29], sino porque el llamado texto occidental se difundió ampliamente por Egipto.

Tomamos para ejercicio práctico la sección Gál 5,20 hasta Ef 1,9 [30]. La escritura es en cierto punto simétrica. Faltan acentos y espíritus. Para poder comenzar una línea nueva con una consonante, se han escrito algunas pequeñas letras al acabar la línea anterior. Principalmente en la primera columna advertimos que no todas las líneas se las ha escrito del todo. En el catálogo de vicios—respectivamente de virtudes—(Gál 5, 20-22) ocurre que una sola palabra llena toda la línea. Tal modo de escribir facilita ciertamente la lectura del texto. Los pasajes—cada uno de ellos—se les distingue porque la línea anterior no ha sido terminada y la primera letra de la línea nueva está algo más salida.

27 *Die Schriften des Neuen Testaments* I 1338s.

28 *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypseübersetzung* (Düsseldorf 1920) 18.31.42.63; cf. H. ZIMMERMANN, *Papyrus Bodmer II und seine Bedeutung für die Textgeschichte des Johannes-Evangeliums:* BZ NF 2 (1958) 220.

29 *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments* 37.

30 H. J. VOGELS, *Codicum Novi Testamenti Specimina* tab.4.

Se dan las siguientes abreviaturas para los «nomina sacra»:

Gál	5,21:	ΘΥ (= θεοῦ)
	5,22:	ΠΝΣ (= πνεύματος)
	5,24:	ΧΥ ΙΥ (= Χριστοῦ Ἰησοῦ)
	5,25:	ΠΝΙ (= πνεύματι)
	6,1 :	ΠΝΙΚΟΙ (= πνευματικοί)
		ΠΝΙ (= πνεύματι)
	6,2 :	ΧΥ (= Χριστοῦ)
	6,7 :	ΘΣ (= θεός)
	6,8 :	ΠΝΑ (= πνεῦμα)
		ΠΝΣ (= πνεύματος)
	6,12:	ΧΥ (= Χριστοῦ)
	6,14:	ΚΥ – ΙΥ ΧΥ (= κυρίου — Ἰησοῦ Χριστοῦ)
	6,15:	ΧΩ ΙΥ (= Χριστῷ Ἰησοῦ)
	6,16:	ΙΗΛ (= Ἰσραήλ)
		ΘΥ (= θεοῦ)
	6,17:	ΚΥ ΙΥ ΧΥ (= κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ)
	6,18:	ΚΥ ΙΥ ΧΥ (= κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ)
		ΠΝΣ (= πνεύματος)
Ef	1,1 :	ΙΥ ΧΥ (= Ἰησοῦ Χριστοῦ)
		ΘΥ (= θεοῦ)
		ΚΥ ΙΥ ΧΥ (= κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ)
	1,2 :	ΘΥ (= θεοῦ)
		ΚΥ ΙΥ ΧΥ (= κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ)
	1,3 :	ΘΣ (= θεός)
		ΚΥ (= κυρίου)
		ΙΥ ΧΥ (= Ἰησοῦ Χριστοῦ)
		ΠΝΙΚΗ (= πνευματικῇ)
		ΧΩ (= Χριστῷ)
	1,5 :	ΙΥ ΧΥ (= Ἰησοῦ Χριστοῦ)

El Codex Sinaiticus tiene bastantes más faltas y, consiguientemente, más correcciones que el Vaticanus. C. Tischendorf distingue en el Sinaiticus hasta siete correcciones, que posteriormente han querido mejorar el texto defectuoso o el

supuesto texto defectuoso. Para designar el texto primitivo del manuscrito se añade a la sigla un asterisco (es decir ℵ*); a los correctores se les distingue poniendo «corr» (es decir, ℵ corr), se les clasifica con letras a, b, etc. (= ℵ[a], ℵ[b], etc.).

En el pasaje escogido por nosotros encontramos estas correcciones:

Gál 5,21	se ha añadido al fin de la línea quinta ΠΡΟ.
5,24	se encuentra $\overline{\text{ΚΥ}}$ delante de $\overline{\text{ΧΥ}}$; $\overline{\text{ΙΥ}}$ se ha borrado.
6,2	en la palabra ΒΑΣΤΑΣΕΤΕ se ha borrado la segunda Σ y puesto encima Ζ.
6,15	se ha mejorado ΕΣΤΙΝ en ΙΣΧΥΙ (= ἰσχύει).
Ef 1,1	se ha añadido ΕΝ ΕΦΕΣΩ en el margen izquierdo de la columna.
1,3	antes de Κ Υ se añade ΚΑΙ ΣΩΤΗΡΟΣ.
1,6	en el primitivo ΗΣ se borra la Σ y encima del texto se escribe ΕΝ delante de Η.
1,7	En ΕΣΧΟΜΕΝ se borra Σ. Al final del verso se añade Ν a ΤΟ, y en la palabra ΠΛΟΥΤΟΣ, sobre la Σ se pone una Ν.

Bastantes faltas se deben a cambios de vocablos, que suenan lo mismo por razón del «itacismo».

Gál 5,20	ΦΑΡΜΑΚΙΑ	en vez de φαρμακεία
Gál 6,1	ΥΜΙΣ	por ὑμεῖς
	ΠΙΡΑΣΘΗΣ	por πειρασθῇς
6,8	ΣΠΙΡΩΝ	por σπείρων
	ΘΕΡΙΣΙ	por θερίσει
6,16	ΙΡΗΝΗ	por εἰρήνη
6,17	ΜΗΔΙΣ	por μηδείς

¿Se da «itacismo» en ΕΡΙΣ y ΑΙΡΕΣΙΣ (Gál 5,20), es decir, por el plural ἔρεις, αἱρέσεις? Esto sólo se puede resolver mirando al «catálogo de vicios» (v.20.21). En ΑΙΡΕΣΙΣ podemos decirlo con probabilidad, puesto que ningún manuscrito griego trae el singular (sólo el d tiene «heresis»). Pero también se puede afirmar esto de ΕΡΙΣ con aproximación, puesto que en la palabra siguiente ζῆλοι el Sinaiticus pone plural; como también CKN al. lat Mc (frente a B D*G E P 33). Es casi el mismo grupo que representa el plural en ἔρεις (CGKLN al. lat Mc). Hay que admitir que el Sinaiticus sigue aquí un tex-

to que pone plural ἔχθραι en la lista o «catálogo de pecados»; al plural ζῆλοι corresponde el plural ἔρεις. Por lo demás, 2 Cor 12,20 presenta el mismo caso; también aquí el Sinaiticus pone ΕΡΙΣ y en lo que sigue ζῆλοι (con K L P al.). Con todo, el texto primitivo debió de tener el singular ἔρις, ζῆλος por estar mejor apoyado en los manuscritos (cf. regla primera), además de ser la lección más difícil (cf. regla sexta).

También Rom 13,13 y 1 Cor 3,3 relacionan ἔρις y ζῆλος; por lo mismo se impone el singular. Vemos por estos ejemplos la importancia de tener ante la vista la quinta regla, que recomienda atender al conjunto de las variantes. Puede además sacarse de aquí la lección de que, a veces, puede ser necesario relacionar unas con otras las mismas o parecidas palabras y frases en sus diversas vicisitudes dentro del mismo autor neotestamentario.

En dos pasajes encontramos E por AI:

Gál 6,7	ΜΥΚΤΗΡΙΖΕΤΕ	por μυκτηρίζεται
6,12	ΠΕΡΙΤΕΜΝΕΣΘΕ	por περιτέμνεσθαι

Estas formas de escribir tan frecuentes en los manuscritos griegos, en los que se pone E en vez de AI, pueden dar ocasión a veces a erratas: en Lc 14,17 traen el Sinaiticus, D al sy t. c. bo vg ἔρχεσθαι; en cambio, B, el grupo *Koine* Θ y vetlat ἔρχεσθε; en Gál 4,18 se encuentra ζηλοῦσθαι en A C D G K al., Ambrosio y Agustín; por el contrario, en el Sinaiticus, B 33 al. vg y el Ambrosiaster ζηλοῦσθε. Además de estas dos variantes del Sinaiticus, conviene tener en cuenta los siguientes pasajes:

Gál 5,21 traen al lado de φθόνοι los manuscritos A C D G K L N al lat. la palabra φόνοι, que falta en P⁴⁶ℵ B 33 al. Mc IR y OR. Se trata quizá de una añadidura posterior que se ha introducido en el texto por influjo de los paralelos (cf. Rom 1,29).

6,10 ℵ B* al. escriben ὡς... ἔχωμεν, mientras que P⁴⁶ A C D G K I P al. pl. lat Mc ὡς ἔχομεν.
Con subjuntivo ὡς (= ἕως ἄν) significa «en tanto que» [31], y con indicativo «ahora, si...». La primera variante cuadra mejor con el contexto y debió ser la lección original (cf. regla octava).

31 Cf. Blass-Debrunner, § 455,3; 383,2.

En los dos casos, hay que dar la preferencia al texto «neutral» sobre el «occidental» y el de la *Koiné*.
Gál 6,15 El Sinaiticus con A C D G K L P al. lat^{ple} lee ἐν γὰρ χριστῷ 'Ιησοῦ, frente a οὔτε γάρ de P^{46} BΨ 1739 al. sy AU. La variante representada por el Sinaiticus es posterior y se produce por el paralelo Gál 5,6. En la corrección hecha del Sinaiticus también se da influjo de paralelo, ya que la mejora ἰσχύει en vez de ἐστίν viene de Gál 5,6 (cf. regla cuarta). El influjo de los paralelos actúa con más frecuencia en los Evangelios—donde se presenta propiamente el problema de la historia del texto—. Pero tampoco se desconoce dicho influjo en los otros escritos neotestamentarios, como se saca del ejemplo tomado de las cartas paulinas. En ellas se explica este fenómeno por el afán consciente o inconsciente de hacer decir lo mismo a expresiones semejantes o que suenan parecidamente en las cartas de Pablo.
6,17 tenemos estas variantes:

1: 'Ιησοῦ P^{46} B A C* f. vg
2: χριστοῦ P pc. Mc
3: κυρίου 'Ιησοῦ C^{3} D^{c} K L pb.
4: κυρίου 'Ιησοῦ Χριστοῦ ℵ d A V
5: κυρίου ἡμῶν 'Ιησοῦ Χριστοῦ D*G sy^{p}

La primera variante habrá que tenerla por la original. Es la mejor testificada (cf. regla primera) y es la lección más difícil (cf. regla sexta). Es más creíble que el sencillo 'Ιησοῦ se haya ido ampliando posteriormente, que no que el κυρίου 'Ιησοῦ Χριστοῦ, como escribe el Sinaiticus, se fuera reduciendo al conciso 'Ιησοῦ.. El ejemplo es además un caso ilustrativo del crecimiento posterior de un texto [32]. Se debe aplicar aquí la regla séptima, según la cual, la lección más corta es la más antigua.
Ef 1,1 la localización geográfica ἐν 'Εφέσῳ falta en P^{46} ℵ* B* 424^{c} 1739 Or (HI); viene, en cambio, en ℵ^{c} B^{c} A K D G 424* al. pl. lat sy TE HI VIC. Según

[32] B. M. Metzger, *The Text of the New Testament* 199.

Marción, la carta va dirigida a los de Laodicea («ad Laodicenas»: TE, Mc 5,11; 5,17; cf. EPIF., *Haer.* 42,12.3); Orígenes no dice con claridad el destino geográfico; alude únicamente a los «destinatarios de la carta», οἱ μετέχοντες τοῦ ὄντος (*Catenae*, ed. Cramer, 6,102s). Jerónimo hace este comentario: «Quidam curiosius quam necesse est putant, ex eo quod Moysi dictum sit: haec dices filiis Israel, qui est misit me, etiam eos qui Ephesi sunt sancti et fideles essentiae vocabulo nuncupatos; ut quo modo a sancto sancti...... ita ab eo qui est hi qui sunt appellentur ... alii vero simpliciter non ad eos qui sint, sed qui Ephesi sancti et fideles sunt, scriptum arbitrantur».

La versión latina más antigua parece que tampoco conoció la localización geográfica. Basándonos en la crítica textual diríamos que el ἐν Ἐφέσῳ no pertenece al texto primitivo de la carta, sino que se intercala con posterioridad. Claro que se hace muy difícil comprender que falte en el encabezamiento de la carta el dato de los destinatarios, ya que pertenece tan necesariamente al formulario de la carta como el nombre del remitente, y no conocemos ninguna carta paulina en la que no se especifique, al principio, el dato de la localización geográfica [33]. ¿Cómo entonces explicar dicha omisión? Se han dado dos intentos para solucionarlo, los dos importantes. Dice la primera teoría que la carta a «los Efesios» es la misma a que alude Col 4,16...; «y la que recibiréis de Laodicea, leedla también vosotros». Según esto, Marción nos ha conservado la dirección primitiva. Por supuesto que es problemático el «si Marción puede ser tenido como testigo que vio la copia con la dirección ἐν Λαοδικείᾳ o simplemente fue el primero que subjetivamente identificó la alusión de Col 4,16 con la carta a los Efesios» [34]. En esta hipótesis es seguro que la carta a los «Efesios»

[33] Rom 1,7.15 falta en G: ἐν Ῥώμῃ; respectivamente: τοῖς ἐν Ῥώμῃ, pero se trata aquí claramente de una omisión posterior.

[34] K. TH. SCHÄFER, *Grundriss der Einleitung in das Neue Testament* 138.

no pudo ser un escrito dirigido a una Comunidad conocida del Asia Menor. El resultado sacado de la crítica textual se confirma plenamente atendiendo al contenido.

El escrito es tan impersonal que difícilmente se concibe, si se piensa que Pablo trabajó tres años en Efeso (cf. Act 19,20). No plantea en esta carta el Apóstol ningún problema de los de la actualidad de entonces en Efeso. Por Ef 1,15; 3,2ss; 4,21, parece como si no se conocieran entre sí el remitente y los destinatarios. Según Ef 2,1ss.11ss; 3,1, los destinatarios de la carta son cristianos venidos del gentilismo. En cambio, Act 18,19s; 19,8-13-17.34; 20,21, nos informa que en Efeso había un gran número de judío-cristianos.

Además, se debe atender a que son muy afines la carta a los Efesios y la de los Colosenses: debieron de escribirse una después de la otra, y en concreto, primero la de los Colosenses y luego la de Efesios. Las dos cartas presuponen unas mismas circunstancias en los recipiendarios como eran las de las dos ciudades próximas, Colosas y Laodicea. Todavía más: las dos cartas tienen el mismo portador (Col 4,7s; Ef 6,2,1).

Se da un punto oscuro en esta teoría: no explica con claridad la razón de por qué en los más antiguos y mejores manuscritos no se nos transmite el ἐν Λαοδικείᾳ, pues el que se haya omitido, mejor, borrado el nombre de la ciudad basándose en Apoc 3, 16 (Harnack) no pasa de ser una ocurrencia ingeniosa.

La segunda teoría la refleja la exposición de H. Schlier: Por lo que sabemos de Col 4,16, escribió Pablo una carta a Laodicea, que la habían de intercambiar con la escrita a la Comunidad de Colosas. «Tal vez la carta enviada a los Laodicenses no llevaba en su encabezamiento ἐν Λαοδικείᾳ. El τὴν ἐκ Λαοδικείας deja abierta esta posibilidad. «Según Schlier, se cuenta en la carta con la Comunidad de Hierápolis y con los cristianos o Comunidades

cristianas esparcidas por aquella *región*», es decir, «es una carta escrita para varias comunidades». Todas estas razones hacen probable el que tal carta sea la que nosotros conocemos ahora como la de «ad Ephesios».

«El que falte el dato de la ciudad en el texto más antiguo de la carta a los Efesios, se debe entender únicamente en el sentido de que Pablo escribe una carta destinada a varias comunidades y no pone destinatario nominalmente, pensando que luego, al sacarse diversas copias, se pondría en cada una de ellas el destinatario respectivo de las diferentes comunidades. Nuestra actual carta «a los Efesios» no es una carta exclusiva para la Comunidad de Efeso, como lo es la de los Colosenses; tampoco es una «circular-encíclica» en el sentido técnico de la palabra, sino sencillamente un escrito para comunidades distintas que debían pasarla de mano en mano después de leída y copiada».

Es admisible que la Comunidad de Efeso sacara su copia y en ella se puso la dirección exterior πρὸς Ἐφεσίους. «Cuando se juntaron en colección las cartas paulinas, al no encontrarse sino esta dirección tal vez por influjo de 2 Tim 4,12—, se puso en el encabezamiento del interior, y así, de una carta a Comunidades de Frigia, pasó a ser de Efeso» [35]. Hoy día se tiene esta teoría como el intento más feliz de solución al problema; pero no lo soluciona todo. Prescindiendo de que en la correspondencia paulina no «encontramos» ningún ejemplo de cartas circulares», tenemos derecho a esperar que «Pablo hubiera puesto en el encabezamiento la región o el distrito al que pertenecían las comunidades que habrían de intercambiarse la carta» [36], como ocurre con la carta a los Gálatas.

1,3 En el texto primitivo del Sinaiticus se lee καὶ σωτῆρος (después de κυρίου). Las dos palabras las ha suprimido el corrector poniendo unas rayas para

[35] H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf [5]1965) 30-32.
[36] K. Th. Schäfer, *Grundriss der Einleitung in das Neue Testament* 139.

borrarlas. No pertenecen al texto de la carta; lo que deducimos por ser el único que lo trae. La adición puede explicarse de un modo análogo a la ampliación de Gál 6,17.

1,6 No sólo el Sinaiticus o primitivo, sino también los demás manuscritos del texto «neutral», exceptuados Ψ, y los minúsculos 104 y 326, traen la palabra original ἧς. El corrector cambió el pronombre relativo por ἐν ᾗ, que copian D G K L al. pl. vg. sy[h]. Un ejemplo de cómo por la corrección ha quedado desbancado el texto primitivo «neutral», cosa que ocurre frecuentemente en el Sinaiticus.

1,7 Aquí ocurre lo contrario. El Sinaiticus primero lee ἔσχομεν (con Ψ D* I R [pt]). Por la eliminación de la σ queda ἔχομεν, como corresponde al original del texto «neutral». Es decir, que ἔχομεν es la lección original de la carta.

C) *El Codex Cantabrigiensis*, o Beza (D. Gregory 0,5, Von Soden δ 5) fue robado por lo Hugonotes en el asalto al monasterio de San Ireneo de Lyón el año 1562. Pasó a la propiedad del teólogo calvinista Teodoro Beza, que donó el manuscrito a la Universidad de Cambridge el año 1581. Con la signatura Nr 2,41 figura hoy entre los ejemplares más valiosos de esta Universidad. Conocemos pocos datos sobre la historia pasada del manuscrito. Tal vez fue el Codex que llevó consigo al Concilio de Trento el obispo Guillermo Duprat de Clermont el año 1546 para demostrar la exactitud de la variante «si eum volo sic manere» (Jn 21,22). Como el Codex es bilingüe, hay que buscar su origen en una región donde se hablaba griego y latín; y la afinidad estrecha del Cantabrigiensis con las citas que hace San Ireneo permiten concluir que es oriundo del Sur de Francia. Debió de ser escrito en el siglo VI.

El manuscrito consta de 406 folios y, exceptuadas algunas lagunas, contiene los cuatro Evangelios, por cierto, en el mismo orden que traen los manuscritos del texto «occidental»: Mateo, Juan, Lucas, Marcos. Contiene también la mayor parte de los Hechos de los Apóstoles. En la página izquierda está por lo general el texto griego, en la derecha el latino, escrito «colométricamente» a treinta y tres líneas. Por caso extraño, entre Marcos y los Hechos de los Apóstoles se ve el pasaje

3 Jn 11,15 en texto latino. Sacan de aquí los eruditos que el manuscrito debió de contener en otro tiempo esta carta de Juan, y hasta tal vez el «Corpus Johanneum».

El texto griego y el latino se parecen muchísimo, y se han debido de influir mutuamente. Se advierte el influjo del griego sobre el latín en que éste trae toda una serie de variantes que no vienen en la traducción latina de otros manuscritos. Aunque también es grande el influjo del latín sobre el D. Por ejemplo, en Jn 17,11s dice el texto latino: «iam non sum in mundo et in mundo sum», una paradoja evidente, que se encuentra también en *r*. Evidentemente, un antiguo copista leyó «Sum» en vez de «Sunt»; en el D se mantiene este error para el griego: καὶ ἐν τῷ κόσμῳ εἰμί.. Muchas veces nos encontramos con expresiones en el D que solamente se pueden explicar si son retrotraducciones del latín. El influjo cambiante mutuo debió de darse ya en los predecesores del manuscrito, que tuvieron que ser igualmente bilingües. En muchos pasajes, sin embargo, hay que distinguir entre D y d.

Vamos a poner algunas muestras para darnos alguna idea del puesto característico del Cantabrigiensis en la historia del texto del Nuevo Testamento: En Mt 20,28 tiene D una añadidura larga de sesenta palabras, que se acercan de un modo notable a Lc 14,8-10, sin que coincida al pie de la letra con el pasaje de Lucas. Esta añadidura se encuentra en toda la «Vetus latina» y además en uno de los siríacos antiguos (sy^{c}); en cambio, de los manuscritos griegos lo trae únicamente el Codex Beratinus (Φ del s.VI). De todos los códices griegos solamente D lee: «como el Padre en mí y yo en el Padre. En verdad, en verdad os digo, si no comieseis el cuerpo del Hijo del hombre como pan de vida, no tendréis vida en él». Sólo los dos latinos antiguos en ff^{2} y Mario Victorino dan este tenor. De todos los manuscritos, el único que trae la adición siguiente a Lc 6,5 es el D: «precisamente ese día vio a uno que trabajaba en sábado, y le dijo: 'Hombre, si sabes, lo que haces, eres bienaventurado; pero si no lo sabes, eres maldito y transgresor de la ley». En la otra página faltan solamente en D pasajes importantes que vemos en los demás manuscritos griegos. Así, p.ej., omite D con cuatro latinos antiguos y uno siríaco, también antiguo, sy^{c}, la sección de Lc 22,19 b.20 (el verso 20 está ausente en Marción). Lc 24,12, uno de los pasajes más impor-

tantes para juzgar de las relaciones literarias entre Juan y Lucas, no lo leemos en D, trayéndolo como lo traen todos los manuscritos griegos. A D le acompañan en la omisión Lc 24,13 la Vetus latina, el *Diatessaron* de Taciano y Marción.

De Lc 24,36 también falta en D y en toda la Vetus latina: καὶ λέγει αὐτοῖς· εἰρήνη ὑμῖν, palabras registradas en todos los demás manuscritos griegos. No encontramos ni en D ni en la Vetus latina y dos siríacos antiguos a Lc 24,40. Cosa parecida acontece con los Hechos de los Apóstoles, donde llama tanto la atención, que F. Blass quiso ver en el manuscrito D la edición primitiva de la obra.

Con estos pocos datos a la vista se explica por qué el Codex Cantabrigiensis se ha situado en el plano del mayor interés de la historia del texto en estos últimos cien años. Podemos afirmar con todo derecho que la forma del texto representada por D nos lleva al problema principal de la historia del texto del Nuevo Testamento.

El Codex Cantabrigiensis se debe considerar como el principal representante del texto «occidental». Esto de ninguna manera quiere decir que D valga siempre como testigo de la forma «occidental», y, aun allí donde le tomamos como representante del texto «occidental», tampoco quiere decir que conserve la forma primitiva. Los ejemplos mencionados arriba prueban que D tiene bastantes particularidades que no son atribuibles al texto «occidental». Ya hemos hablado, a modo de ejemplo, del pasaje Lc 22,17-20 [37]. Pues bien, en este caso D no conserva el texto «occidental», y mucho menos el texto primitivo del relato de la Cena por Lucas. Y eso que al Cantabrigiensis se le invoca siempre como al testigo más cualificado del texto breve de Lucas, y quieren varios autores que se vea la redacción original de la historia de la Cena por Lucas precisamente en la forma que transmite D.

Situando, muy probablemente, el texto «occidental» en el siglo II, no nos debe causar extrañeza si dicho texto ha tenido que recorrer una historia larga hasta venir al Cantabrigiensis en el siglo VI. Harto se refleja todo ello en el manuscrito.

El ejercicio práctico comprende Mc 1,38 a 2,5. En conjunto el manuscrito mayúsculo D es muy legible. Sin embargo, el modo de escribir se separa algo de los dos ejemplos anteriores

[37] Cf. p45.

aludidos. Prescindiendo de que, como en la mayoría de los bilingües, no se escribe en columnas, choca principalmente el que las líneas queden con frecuencia inacabadas. Obedece esto al modo «colométrico» de escribir, en el que las frases y las palabras se agrupan en unidades ideológicas, ocupen o no la línea entera. Cada una de estas unidades ideológicas se mide de modo que el lector pueda leerla de una alentada, «sistema que hace más fácil la lectura, pero se necesita para ello bastante más espacio puesto que la línea no se aprovecha hasta el final» [38].

Cada sección del texto se hace resaltar sacando la primera letra, y a veces también las dos primeras letras de la línea. Al terminar las últimas líneas de Mc 1,45 se ha añadido en la página griega la palabra τέλος, queriendo indicar así el final de la perícopa. Si comienza perícopa nueva (Mc 2,1ss) se destaca por medio de rayitas. En el margen izquierdo de la página griega leemos: αννaγνοσμα περι του κυριακη, lo que evidentemente quiere indicar el comienzo de una perícopa para una domínica. También al margen de la izquierda de la página griega se ven las cifras IH, IΘ IK (18,19,20); aluden a los números del Canon de Eusebio que se añadieron en el siglo x. En el margen superior sobre el texto de la página griega se abrevia KATA MAPKON, y en la página latina «secundum Marcum». En el margen inferior de ambas páginas: + ερμϊνηα το υστερον επιτυχανς, + ερμῖνΐα + μι ωμοσης εαν ωμοσϊς φανερουτε, palabras escritas en el siglo x.

Hay que fijarse detalladamente en otras particularidades de escritura del texto. *En el texto griego* se escribe *tres veces* N por Γ (línea primera: E N Γ Y Σ en vez de ἐγγύς; línea 13: ΠΡΟΣΕΝΕΝΚΕ en vez de προσένεγκε; línea 27: ΠΡΟΣΕΝΓΕΙΣΑΙ por προσεγγισαι; tres veces EI por I (línea 16: ΔΙΑΦΗΜΕΙΖΕΙΝ por διαφημίζειν; línea 27: ΠΡΟΣΕΝΓΕΙΣΑΙ por προσεγγίσαι; línea 29: ΧΑΛΩΣΕΙ por χαλῶσι; una vez E por AI (línea 33: ΑΦΩΝΤΕ por ἀφέωνται).

En el texto latino: una vez E por ae (línea segunda: H E C por haec): *una vez* AE por e (línea 17: manifestae por manifeste); *una vez* B por V (línea 12: bade por vade); *una vez* D por T (línea 15: AD por at). En el encuentro de dos vocales, la segunda se suple con frecuencia por dos puntos. De los

[38] H. J. VOGELS, *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments* 24; cf. B. M. METZGER, *The Text of the New Testament* 49.

«nomina sacra» se encuentra únicamente el del nombre Jesús, y por cierto dos veces de la misma forma: I H C en griego, IHS en latín.

Después de leer los textos y traducirlos conviene notar las discrepancias del texto latino con relación al griego. Característica, en general, de la versión latina es el reproducir lo más exactamente posible las frases del griego y evitar con esmero las libertades en la traducción. La mayoría de las veces se traduce fielmente al latín palabra por palabra, procurando conservar las construcciones en participio, reflejar un compuesto griego con otro latino y no alterar el orden griego de las palabras aun cuando a menudo no se acomoda a la índole de la lengua latina.

	D	d
1,38	εξεληλυθα	veni
	c. A Γ Π al.	= εληλυθα c. W Δ 565 al. lat
1,39	εις τας συναγωγας	in synagogis
1.40	εαν θελεις	si volueris
1,41	εκτεινας	extendit... et
	καθαρισθητι	mundare
1,44	προσενενκε	offers
1,45	ο δε	at ille
	μηκετι	non
		c g^1 sy^p sa bo
	ην	esse
		c f ff^2 l q vg
	ηρχοντο	conveniebant
		a c e f ff^2 q vg
2,1	εισελθων	intravit
	εισελθων παλιν	~ iterum intravit
2,2	χωρειν	posset capere
	μηδε	om.
2,3	φεροντες	adferentes
2,5	αφεωνται	dimittuntur
	c. ℵ C ℜ (Θ) al.	= αφιενται c. B al. lat

Las diferencias entre el texto griego y el latino demuestran que el *d* no se debe considerar simplemente como versión del griego paralelo. Este es el caso con toda seguridad cuando el

d presenta lección distinta del *D* y le acompañan otros manuscritos:

1,38	εξεληλυθα	veni
	c. A Γ Π al.	= ελελυθα c. W Δ 565 al. lat.
1,45	μηκετι	non
		c g^1 sy^h sa bo
	ην	esse
	ηρχοντο	conveniebant
		c f ff^2 1 q vg
		a c e f ff^2 q vg
2,5	αφεωνται	dimittuntur
	c. ℵ C 𝔎 (Θ) al.	= αφιενται c. B al. lat

Variantes dignas de atención:

1,38 εις τας ενγυς κωμας και εις τας πολεις D lat sy
εις τας εχομενας κωμοπολεις rel.
εξεληλυθα D A Γ Π al.
εληλυθα W Δ
εξηλθον ℵ B C Θ al.
1,39 ην D A C Γ al. lat sy
ηλθον ℵ B Θ al.
1,40 om. και γονυπετων αυτον D B G W Γ al. a b c d ff^2 sa
add. rel.
1,41 και D ℵ B vet-lat
ο δε Ιησους C 𝔎 Θ al. pl.
οργισθεις D ad ff^2 r Tat (om. b)
σπλαγχνισθεις rel
1,42 om. ειποντος αυτου D ℵ B L W 565 al. a b c d e ff^2 sy
add. C 𝔎 Θ al. pl. vg
1,45 — φανερως εισελθειν εις πολιν D d ff^2 sy
— εις πολιν φανερως εισελθειν ℵ 565 al.
— φανερως εις πολιν εισελθειν B 𝔎 Θ al.
om. πολλα D W al. lat
add. pl.
om. αυτον^1 D W
add pl.
2,2 add. ευθεως DC 𝔎 al.
om. ℵ B L W Θ al. b d vg sy^p
2,3 — προς αυτον φεροντες D C G Θ Σ λ φ 565 al.
— φεροντες προς αυτον c f r (a b d e ff^2 q) rel.

2,4 προσενγεισαι D A C Γ Φ λ φ al. a b c d e ff² g¹ q r sy^p geo
προσενεγκαι rel.
απο του οχλου D W lat.
δια τον οχλον rel.
om. εξορυξαντες D W vet-lat sy^p
add. rel.
add. ο Ιησους D Δ Θ al. c d e f ff² q r sy
om. rel.

Como variantes «occidentales» señalamos las siguientes:

1,38 εις τας εγγυς κωμας και εις τας πολεις D lat sy
1,40 om. και γονυπετων αυτον D B G W Γ al. a b c d ff² sa
2,4 απο του οχλου D W b c d e f ff² q r sy^p
om. εξορυξαντες DW a b c d e ff² q r
add. ο Ιησους D Δ Θ al. e. d. e ff² q r sy

A esto se añaden las siguientes atestiguadas sólo por el texto latino del Cantabrigiensis:

1,38 *veni* (= εληλυθα c. W Δ 565 al.) lat
1,45 *non* c d g¹ sy^p sa bo
esse (= ειναι) c d f ff² 1 q vg
conveniebant (=συνερχοντο) a c d e f ff² q vg

Prueban estos ejemplos que el Cantabrigiensis griego no siempre conserva la lección primitiva del texto «occidental».

Las variantes «occidentales» se deben interpretar:

a) *como aproximaciones a la versión latina*

1,38: Según el texto original, se habla de κωμοπόλεις: «significa esta palabra un estar como ciudadano sin el derecho de ciudadanía» [39]. Como no tiene el latín un equivalente de κωμόπολις, se comprende que se traduzca la frase εἰς τάς... κωμοπόλεις por «in .... vicos et civitates». Traducción que se asemeja al texto griego del Cantabrigiensis: εἰς τάς... κώμας καὶ εἰς τὰς πόλεις. También parece ser ἐγγύς una aproximación a la versión latina.

[39] H. Strathmann: ThW VI 529; cf. W. Bauer, 913; Schürer II 227; J. Wettstein, *Novum Testamentum Graecum* (Amsterdam 1752-Neudruck Graz 1962), Bd. I 556.

2,4 διὰ τὸν ὄχλον se ha traducido acomodándose al «prae turba» de la versión latina.
A esta traducción parece asimilarse ἀπὸ τοῦ ὄχλου en D y W.

b) *Como influjo de paralelos*

1,40 omite καὶ γονυπετῶν αὐτόν como Mt 8,2.
1,45 se pone «conveniebant» (= συνήρχοντο) como Lc 5,15.
2,4 falta, como en Lc 5,19, ἐξορύξαντες;
se añade ὁ Ἰησοῦς, como en Lc 5,19.

El influjo de los paralelos que se advierte en la traducción manuscrita del Nuevo Testamento para el «Corpus Paulinum», como también para los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis, es, naturalmente, más fuerte en los Evangelios, principalmente sinópticos. Como enseña la historia textual, no es que el texto de cada uno de los Evangelios sinópticos se haya ido pareciendo cada vez más al otro con el correr del tiempo, sino que la historia de la traducción manuscrita de los Evangelios ofrece una «desarmonización» progresiva. El Cantabrigiensis «ha experimentado un influjo a todas luces profundo del *Diatessaron* de Taciano; por eso no es de extrañar que la mayor parte de las lecciones harmonizantes se retrotraigan a esta «Harmonia»[40].

En los dos casos, aproximación a la versión latina e influjo de paralelos, hay que considerar al texto «occidental» como posterior. Con esto damos una característica de la forma «occidental» del texto: es en muchos pasajes el producto de una elaboración, que aparece clara sobre todo en los Evangelios sinópticos y en los Hechos de los Apóstoles. Pero no siempre sucede esto, puesto que el texto «occidental» ha conservado en muchas secciones únicamente el texto primitivo. Pongamos un ejemplo dentro de la perícopa elegida:

1,41 σπλαγχνισθείς es con mucho la variante mejor apoyada; sólo el texto «occidental» (D a ff² r Tat) tiene ὀργισθείς. Del hecho de que esta última variante la traiga Taciano, podría pensarse—con mirada superficial—que se trata, en nuestro caso, de un «tacianismo», es decir, una variante introducida por reflejo de Taciano. Sin embargo, vale

[40] H. J. Vogels, *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments* 175.

pensar que casi todos los «tacianismos» son variantes por harmonización. No estamos aquí ante un caso de harmonización en el ὀργισθείς, puesto que falta en Mateo y Lucas. Por lo mismo no se puede tener a Taciano como provocador de la variante, sino sencillamente como a un testigo más de ella. Es bastante más antigua esta lección. ¿Significa esto que es la original? Por los criterios externos, no (cf. las reglas primera y tercera). Esto hace comprender que nuestras ediciones griegas ordinarias (Tischendorf, von Soden, Nestle, Vogels, Merk, Bover) admitan en su texto unánimemente el σπλαγχνισθείς.

Pero ¿qué dicen los criterios internos? Evidentemente ὀργισθείς es la lección más difícil (cf. regla sexta), y es creíble que el duro ὀργισθείς se cambiara con posterioridad en σπλαγχνισθείς y no al contrario [41]. Pero también hay que atender al contexto (cf. regla octava). El verso 43 dice, según el texto apoyado casi por unanimidad: «y le amonestó y le despidió». Expresión que cae bien con el ὀργισθείς y no con σπλαγχνισθείς. A esto se añade que—como dijimos arriba—falta un término parecido en Mateo y Lucas. Lo que se explica si se encontraron en Marcos con ὀργισθείς, pues no la hubieran omitido de encontrarse con σπλαγχνισθείς.

Todos estos razonamientos hablan en favor de conservar el texto «occidental», aquí el texto primitivo. Esta afirmación ilumina la historia del texto; parte de los manuscritos «occidentales» tiene ὀργισθείς (b), y en conexión con esto omiten el v.43 (W b c e); pero en la mayoría de los manuscritos ha prevalecido el σπλαγχνισθείς.

Con el fin de poder estudiar un poco la historia de la versión latina, recomendamos fijarse en las diversas variantes del texto del Cantabrigiensis latino y del texto de la vg.

	d	*vg*
1,39	in totam galilaeam	et omni galilaea
1,40	om.	add. et genu flexo
	et dicens	dixit
	volueris	vis
1,41	om.	add. iesus autem

[41] V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (London [5]1959) 187; cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*: RNT 2 (Regensburg [5]1963) 50.

	d	vg
	iratus	misertus eius
	tetigit	tangens
	add. et	om.
1,42	om.	add. cum dixisset
1,43	dimisit	eiecit
1,44	teipsum	te
	sacerdoti	principi sacerdotum
	offers	offer
	moyses	moses
1,45	non	iam non
	possit	posset
	~ manifeste introire in civitatem	~ manifeste in civitatem introire
2,1	cafarnaum	capharnaum
2,2	add. confestim	om.
	ut	ita ut
	add. iam	om.
	posset capere	caperet
	usque ad ianuam	neque ad ianuam
	ad illos	eis
2,3	adferentes	ferentes
	~ ad eum adferentes	~ ferentes ad eum
2,4	accedere	offerre eum illi
	add. iesus	om.
	om.	add. patefacientes
	dimiserunt	summiserunt
	erat... iacens	iacebat
2,5	add. tua	om.

Las diferencias entre el Cantabrigiensis latino y el texto de la vg. se pueden dividir en dos grupos: las que se explican por la índole de la lengua latina y las que están presuponiendo el texto griego.

En el grupo primero convergen diversas razones:

a) forma distinta de escribir:

1,44 *d* escribe «moyses»- *vg* «moses»

2,1 *d* escribe «Cafarnaum»; *vg* «Capharnaum».

b) manera defectuosa de escribir en *d:*

1,45 escribe «possit» por «posset».

c) acercamiento de *d* al texto griego:
1,44 traduce *d* el σεαυτόν con «te ipsum», la *vg* «te».

d) traducción más libre en la *vg:*
1,39 el *d* traduce εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαῖαν, «in totam galilaeam», la *vg* «et omni galilaea».
1,40 *d* el λέγων «dicens», la *vg* «dixit».
2,2 *d* τὰ πρὸς τὴν θύραν «usque ad ianuam»; *vg* «ad ianuam».

e) mejor versión de la frase griega en la *vg:*
1,43 *d* ἐξέβαλεν traduce «dimisit», *vg* «caperet».
2,2 *d* χωρεῖν traduce «posset capere», *vg* «caperet».
2,4 *d* χαλῶσι traduce «dimiserunt», *vg* «summiserunt».

Prescindiendo de las particularidades del latín del Cantabrigiensis, se advierte que los cambios del texto por la vg en general corresponden a mejoras estilísticas.

El segundo grupo, que contiene diferencias entre *d* y *vg* por haber usado otro texto griego, es notablemente más copioso:

	vg	*d*
1,40	add. genu flexo	om. c. B D W al. vet-lat
	(= γονυπετων c. pl.)	
1,41	add. iesus autem	om. c. ℵ B D al. vet-lat
	(= ο δε Ιησους c. C 𝔎 al. pl.)	
	misertus	iratus
	(= σπλαγχνισθεις c. pl.)	(= οργισθεις c. D a ff^2 r Tat)
1,42	add. cum dixisset	om. c. ℵ B D L W al. a b c ff^2 sy
	(= ειποντος αυτου c. C 𝔎 Θ al.)	
1,44	principi sacerdotum	sacerdoti
	(= τῳ αρχιερει c. 33 69 al. ff^2)	(= τῳ ιερει c. pl.)
1,45	iam non	non
	(= μηκετι c. pl.)	(= μη c. c g^1 sy^p sa ho)
	~ manifeste in civitatem introire	~ manifeste introire in civitatem
	(= φανερως εις πολιν εισελθειν B 𝔎 Θ al.)	(= φανερως εισελθειν εις πολιν c. ff^2 sy)
2,2	om. confestim c. ℵ B L W Θ 33 b sy^p	add. confestim
		(= ευθεως c. C 𝔎 al.)
	neque	om. c. 28

	vg	*d*
2,2	eis (= αυτοις c. pl.)	ad illos (= προς αυτους c. D W b c q r ff^2)
2,3	~ ferentes ad eum (= φεροντες προς αυτον c. pl.)	~ ad eum adferentes (= προς αυτον φεροντες c. C ℜ Θ λ φ 565 al. c f r [a b e ff^2 q])
2,4	offerre (= προσενεγκαι c. pl.)	accedere (= προσεγγισαι c. ACTΦ λ φ a b c e ff^2 g^1 q r sy^p geo)
	om. iesus c. pl.	add. iesus (= ο Ιησους c. D Δ Θ al. c. e. f ff^2 q r sy)
	add. patefacientes (= εξορυξαντες c. pl.)	
	iacebat (= κατεκειτο c. pl.)	erat iacens (= ην...κατακειμενος c. D)
2,5	om. tua c. pl.	add. tua (= σου c. ATΠΣΦ 124 157 569 al. a c d $d^{1.2}$ q sy^p sa bo geo)

Por el cuadro propuesto vemos que las variantes «occidentales» de los manuscritos en gran parte se han eliminado en favor del texto que nos ofrecen los manuscritos «neutrales» y los del grupo *Koiné*. Lo que indica que la vg, al menos por lo que hace al texto de los Evangelios, se distingue notablemente de la antigua versión latina. Ignoramos, desde luego, qué manuscrito griego o qué manuscritos griegos tiene delante Jerónimo para su trabajo de revisión. Pero tenemos razones para asegurar que debieron de ser de buena calidad.

D) *El minúsculo 614 (von Soden 364)* es un manuscrito en pergamino del siglo XIII, y procede de la isla Corfú. Se encuentra ahora en la Ambrosiana de Milán con el número E 97 sup. En 276 folios de pergamino, contiene los Hechos de los Apóstoles y las cartas paulinas. Cada folio tiene un formato de 25,6 = 18,8 cm., con veintitrés líneas, escritas de corrida. El texto del manuscrito se parece en muchas de sus variantes

al del Cantabrigiensis. Es precisamente interesante por el final de los Hechos de los Apóstoles, ausente en D.

La época de los manuscritos mayúsculos se puede situar desde el siglo IV al IX; la siguiente época hasta la invención de la imprenta es la de los manuscritos minúsculos. No es que se delimiten por fronteras rígidas ambos períodos; más bien hay flujo y reflujo entre las dos épocas. Los mayúsculos llevan la gran ventaja de su claridad y belleza, pero también la desventaja de que exigían mucho material y tiempo de trabajo. La desventaja de los minúsculos está en que se leen con más dificultad, pero, en cambio, se podía componer un libro más rápidamente y con menos gasto de material. En la escritura minúscula—se llama también cursiva—se unen varias letras de formato pequeño sin levantar la pluma; esto hace que se prodiguen las abreviaturas más que en los unciales.

El hecho de que los manuscritos minúsculos sean de época posterior dio ocasión a los primeros investigadores para tenerlos en menos. Se creía que la forma más primitiva y más pura del texto habría de encontrarse siempre en los manuscritos más antiguos. Que esto era una equivocación grave lo ha visto la investigación posterior, reparándolo en parte. El valor e importancia de un manuscrito no dependen precisamente de su antigüedad, puesto que un manuscrito del siglo X que ha tenido delante un buen modelo, será siempre más perfecto que uno del siglo VIII que trabajó sobre manuscritos anteriores de inferior calidad. En una palabra, pueden manuscritos de época más reciente ofrecernos muy bien un texto primitivo; el valor de un manuscrito depende del de su documento-base.

Podemos espigar ejemplos de esta última afirmación en el *manuscrito minúsculo 614*, correspondiente al pasaje *Act 20,32-38*.

Vemos a primera vista que la escritura se lee con más dificultad que no en casos y ejemplos anteriores. Muchas letras se escriben la mayor parte de las veces sin levantar la pluma (p.ej., línea 19: κλαυθμός). Otras—bastantes—letras presentan figura distinta de la acostumbrada, sobre todo el α, la β, al final -ε, la λ, ν, π y la ω. Los «nomina sacra» se abrevian parecidamente a como en los manuscritos mayúsculos, pero el trazo superior cae sobre la segunda letra solamente

(línea 2: Θῶ = θεῷ; lín. 14: κῦ ιῦ = Κυρίου Ἰησοῦ). Encontramos además otras abreviaturas: p.ej., líneas 6, 14, 16 y 23, en las que ει se contrae; o línea 23, donde se escribe ελλ en μέλλουσι. La terminación -ν se omite con frecuencia (línea 9: οὖσι; línea 14: εἶπε; línea 17: πᾶσι).

En la línea primera hay una equivocación: se dice παρατιθαιμε en vez de παρατίθεμαι.

Variantes de importancia:

v.32 το νυν c. Ψ 1611
add. αδελφοι p.; θεω c. 623 1611 2138 2147 al.
εποικοδομησαι c. D E H L P Ψ 104 431 927 2147
ad. υμιν p. δουναι c. D E H L P Ψ 917 1837
om. την a.; κληρονομιαν c. E H L P Ψ 104 255 431
ad. αυτω η δοξα εις τους αιωνας αμην c. (383 al.) sy^h
v.35 κοπιωντα εδει c. 1611 2138 sy^h.
v.37 εγενετο δε κλαυθμος ικανος c. (Ψ al.)
om. του a. Παυλον c. D Ψ 88 383 431 915 1518 2138 2147.
Debemos fijarnos sobre todo en dos variantes que saltan a la vista:

v.32 El manuscrito añade al final una *doxología.* Que no es ésta una rareza del 614, lo demuestra el que traen la misma doxología los minúsculos 383 y 2147, por supuesto con la adición τῶν αἰώνων; la Harclense también. Se prestaba la doxología por el τῷ δυναμένῳ, sobre todo si se hacía la separación antes de esa palabra. El intercalar la doxología puede explicarse diciendo que con el verso 32 terminaba una lectura litúrgica de la Escritura. Esto lo está indicando además la adición ἀδελφοί, que se encuentra en muchos manuscritos en diferentes pasajes dentro del verso.

v.35 El minúsculo 614 lee κοπιωντα εδει. Se trata de una variante de gran interés, que atestiguan también los minúsculos 1611 y 1238 con la siríaca Harclense. Pudo muy bien producirse porque leyó el copista erróneamente como ε la σ final de κοπιωντας, y trasladó la ε al δει (= εδει). Esta separación equivocada parece ser sólo posible tratándose de manuscritos unciales, pero téngase en cuenta que los minúsculos 614, 1611

y 2138 tuvieron delante por modelo un manuscrito mayúsculo.

E) *El Papiro Bodmer II* (P^{66}) figura entre los manuscritos más importantes de papiros descubiertos en tiempos recientes, y la razón es que, al menos por lo que toca a fragmentos de papiros del evangelio de San Juan, el Bodmer II ocupa puesto de excepción. De los catorce fragmentos de papiros conocidos antes del P^{66} que contienen parte del evangelio de Juan, existen unos cuantos solamente, y en cuanto P^{5}, P^{22}, P^{39}, P^{45} y P^{52} más antiguos que nuestros más antiguos manuscritos en pergamino. Con un total de ciento cincuenta y cinco versos, representan una parte relativamente insignificante en relación con los ochocientos cincuenta y siete versos de la totalidad del texto—exceptuada la perícopa de la adúltera—. Sólo de este dato sacamos la importancia que tiene el Papyrus Bodmer II, que nos ofrece aproximadamente en catorce capítulos seiscientos cinco versos del evangelio de Juan y fragmentos apreciables de Jn 14,29-21,9.

El manuscrito lo ha publicado V. Martin: «Papyrus Bodmer II, Évangile de Jean chap. 1-14 (Bibliotheca Bodmeriana V), Cologny-Génève 1958». En 1962 se hizo una nueva edición que contiene las fotocopias de cada página de los c.1-21.

La primera parte del manuscrito consta de cincuenta y dos folios (Jn 1,1-14,26); se han perdido dos folios con Jn 6,11-35; por lo demás, el texto apenas tiene lagunas. La segunda parte —según hemos dicho—tiene fragmentos de Jn 14,29-21,9.

El *papyrus* ofrece una feliz confirmación de que la forma de *codex*—contrariamente al rollo—se impuso ya muy pronto en la literatura cristiana, cosa naturalmente conocida hace tiempo, puesto que el Papyrus Rylands 457 y los Chester Beatty Papyri pertenecen a un «Codex papyrus» y no a un rollo.

Como fecha de composición del Codex, Martin, en coincidencia, como él dice, con el juicio de un experto, fija el año 200, quedando abierto naturalmente el espacio de tiempo antes y después. En su «primera comunicación» sobre el *papyrus* comparte K. Aland la opinión del papirólogo berlinés W. Schubart, poniendo por datación «hacia el 200 con toda seguridad»[42].

Sobre el sitio donde se encontró no dice nada la introduc-

42 K. Aland, *Papyrus Bodmer II:* ThLZ 82 (1957) 164.

ción de Martin. Un hijo del señor Bodmer me comunicó que su padre pudo adquirir el manuscrito en 1955 de una familia amiga copta durante su estancia en Egipto. No erraríamos si pensáramos que se ha conservado tanto tiempo incólume el Papyrus gracias a la arena de Egipto.

Por lo que hace al sitio probable de composición escribe Martin: «On peut penser à un scriptorium rattaché à quelque monastère, qui, sans prétendre produire des exemplaires de luxe, visait tout au moins une certaine qualité»[43]. Siguiendo criterios externos tenemos por inverosímil tal apreciación; pues, por lo que sabemos, monasterios propiamente dichos en Egipto y en otras partes no los encontramos hasta un siglo más tarde. E. R. Smother, S. J.[44], piensa que se debe a la Escuela Catequética de Alejandría. Pero no pasa de ser una suposición.

Martin acepta para el P^{66} una «position intermédiaire... par rapport aux principaux manuscripts»[45]. Esto significa que el texto del manuscrito entra, en gran parte, en la serie de los grandes manuscritos, principalmente del Sinaiticus y el Vaticanus por un lado, y, por otra, del Cantabrigiensis. Dicho con más claridad: el P^{66} apenas nos ofrece cosa especial que no nos sea conocida por los grandes manuscritos, y se presta a pocas sorpresas.

Si preguntamos por algunos pormenores, especialmente interesantes, nos da el Papyrus una respuesta adecuada. Escojo algunos ejemplos como ilustración:

1. No se advierte en el Papyrus la más ligera huella de alteraciones del texto que sean de importancia, como se postulan recientemente para el texto del evangelio de Juan, p.ej., por R. Bultmann, E. Schwreitzer y A. Vikenhausen.

2. Como no podía menos de esperarse, falta la perícopa de la adúltera (Jn 7,53-8,11)[46] al igual que en ℵ (A) B (C) L W T Θ X Δ y numerosos minúsculos, en la versión siríaca, en los manuscritos antiguos bohaíricos, armenios y en la versión georgiana. El 8,12 se une inmediatamente con 7,52.

3. Asimismo falta el v.4 del c.5—como en ℵ B C D W^{33} 157 f l q sy^{c}—. Se trata con toda probabilidad en este verso de

[43] Ibid., 10.

[44] *Papyrus Bodmer II: An Early Codex of St. John:* ThSt 18 (1957) 441.

[45] Ibid., 149.

[46] U. Becker, *Jesus und die Ehebrecherin. Untersechungen zur Text-und Uberlieferungsgeschichte von Joh. 7,53-8,11:* BZNW 28 (Berlin 1963).

una glosa antigua[47]—ya Tertuliano la registra (ba 5)— que intenta explicar lo que dice el v.7 sobre la expresión del enfermo.

4. Mientras que el P66 nos informa con claridad de que en 1,13 hay que leer en plural (con la mayor parte de los manuscritos, exceptuados b I R T E que traen singular), en cambio, no nos resuelve la vieja disputa sobre la puntuación de 1,3.4, es decir, sobre si el ὅ γέγονεν se une con el verso anterior o se debe leer ὅ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. El copista no ha puesto ningún punto en la línea y ha descuidado escribir ἐν antes de αὐτῶ. La significación e importancia del Papyrus Bodmer II se puede concretar en los puntos siguientes:

Primero, la antigüedad y la abundancia de texto. Mientras que hasta su aparición sólo se conocían escasos fragmentos del evangelio de Juan en los textos de papiros de los siglos II y III, nos encontramos ahora en el P66 catorce capítulos completos, y de los otros capítulos, fragmentos por lo menos de época anterior, que hay que colocar juntamente alrededor de doscientos años antes que los grandes manuscritos más antiguos.

Segundo, debemos subrayar que P66 nos da un texto que en lo esencial coincide con el de nuestras ediciones. Este dato sorprendente demuestra no sólo que podemos manejar con plena confianza nuestro Nuevo Testamento, puesto que en realidad y sustancialmente estamos en posesión de un texto inalterado; pero es que además el P66 nos confirma de que la investigación del último siglo está en el camino verdadero.

Tercero, más que poner en la mano del investigador la solución de la enormemente enredada historia del texto de los Evangelios, el Papyrus Bodmer II da a primera vista la impresión de que aumenta todavía más las dificultades. ¿Quién iba a sospechar que un manuscrito nacido hacia el doscientos en Egipto iba a presentar en lo sustancial las mismas particularidades que el Sinaiticus, posterior al Bodmer II en dos centurias? ¿Quién iba a suponer sobre todo que en época tan temprana coexistieran ambas formas, la «egipcia» y la del texto «occidental», más aún, que se compenetraran mutuamente?

Es cierto que nuestro manuscrito nos ha enseñado por lo

[47] Cf. para el tema K. Aland, *Glosse, Interpolation, Redaktion und Komposition in der Sicht der neutestamentlichen Textkritik: Apophoreta, Festschrift für E. Haenchen:* BZNW 30 (Berlin 1964) 7-31.

menos a ver las cosas con más claridad de lo que estábamos acostumbrados, y éste es un mérito no escaso. Sabemos ahora con pulso seguro que el llamado texto «egipcio» o «neutral», tal como viene representado principalmente en el Sinaiticus y el Vaticanus, existió ya antes del 200, y no se puede continuar sosteniendo que fuera el producto de una labor de recensión del siglo IV y por lo mismo posterior al texto «occidental». Hay que contar con que el llamado texto «occidental» vivía ya en época bien temprana en Egipto y que influyó en el tan extendido texto «neutral» en tierra egipcia.

Cuarta, con el importante fenómeno de ver en P^{66} penetrar en el texto «egipcio» variantes «occidentales» en gran cantidad, está relacionado estrechamente el hecho de que se puede asegurar una íntima relación entre el Papyrus P^{66} y la tradición latina. De nuevo nos pone el manuscrito en la pista para la solución de este problema tan importante en la historia textual. Se debe admitir que ya alrededor del 200 en el Norte de Africa existió una versión latina de los Evangelios que comenzó a ejercer no despreciable influjo en el texto griego. Con esto se perfila una evolución que aproximadamente doscientos años más tarde impregna enérgicamente al Sinaiticus [48].

Escogemos para el ejercicio práctico la página 79 del manuscrito correspondiente a Jn 11,31-37. No es que aquí se reflejen todas las características del P^{66}; pero sí, por lo menos, algunas importantes. Se ha elegido esta página para ver cómo una lección «occidental» penetra en el texto primitivo «neutral».

La escritura es en conjunto esmerada, simétrica y tirando a cuadrada. Arriba, a la derecha, sobre la primera línea vemos las letras $\overline{\text{O }\Theta}$, que equivalen al número 79. Con frecuencia llevan las vocales al comienzo de palabra dos puntos; esto pasa, sobre todo, cuando dos vocales al terminar una palabra y al comenzar otra chocan una con otra. (Ejemplos: líneas 1, 3, 6, 8, 13 y 17). Dos veces (líneas 5 y 6) se omite la ν al final de línea supliéndola con un trazo sobre la letra última. Una vez se suprime la final ν dentro de la línea (línea 4: ειπε por ειπεν). A veces se dan «itacismos» (líneas 12 y 14: ειδε por ιδε; línea 11: τεθικαται por τεθεικατε); otra vez, se escribe ε por αι. Tam-

[48] Para el conjunto del problema, cf. H. ZIMMERMANN, *Papyrus Bodmer II und seine Bedeutung für die Textgeschichte des Johannes- Evangeliums:* BZ NF 2 (1959) 214-243.

bién el και suele contraerse al fin de línea (líneas 7 y 17). Las abreviaturas de los «nomina sacra» se hacen del modo conocido (líneas 3, 6 y 13: $\overline{\text{IΣ}}$ [= Ἰησοῦς], línea 5: $\overline{\text{KE}}$ [Κύριε]). Como puntuación prevalece el punto, aunque de modo irregular.

El manuscrito presenta en conjunto un número apreciable de omisiones e incorrecciones; sin embargo, se procura en la mayor parte de los casos enmendar los defectos con una corrección al parecer por la misma mano: cuarenta y siete correcciones se hacen tachando o raspando; ciento noventa y dos veces se pone encima una letra o palabra nueva; once veces se corrige la sucesión de palabras poniéndolas con otra colocación; diecinueve veces, cuando se ha olvidado un pasaje largo, se señala el sitio con una señal de adición y se pone al margen.

Vistas en conjunto, podemos poner en dos grupos las correcciones:

1. Correcciones que hace el copista de las faltas cometidas por él mismo.
2. Correcciones que encontró hechas el copista en otro texto que le sirvió de modelo.

En nuestro pasaje topamos con cuatro correcciones, dos de ellas del grupo primero y las otras dos del segundo.

v.34 Son correcciones del primer grupo y las dos se encuentran en la línea 12: κύριε se ha añadido sobre la línea (c. plural), también sobre la misma línea (c. plural). La omisión de ambas palabras no viene atestiguada por otros manuscritos.

v.32.33 Dos correcciones que entran en el grupo segundo señalado:

v.32 El Μαρία original (c. P45 ℵ A D F G H Θ W 565 1241 al.) se convierte en Μαριάμ mediante la adición de una μ sobre la línea (c. B C* E* L33). Por todos los indicios, la lección primitiva «occidental» que pareció figurar en P66 ha sido suplantada por la variante del texto «neutral».

v.33 Primitivamente estaba en P66 la frase ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν, como la traen el Sinaiticus, el Vaticanus y la mayoría de los manuscritos. Se borró esta frase, sustituyéndola por: ἐταράχθη τῷ πνεύματι ὡς ἐμβριμώμενος que leen P45 D Θ al. p sa. De la suplanta-

da variante se borran σατο (de ἐνεβριμήσατο) y el abandonado αυτον (de εαυτον) que se puede leer todavía al comienzo de la línea. Indudablemente se trata de una variante introducida posteriormente para facilitar el texto, y Jn 13,21 ofrecía la ocasión: ἐταράχθη τῷ πνεύματι. Es de importancia—ya lo hemos advertido—que en P66 quede arrinconada la lección primitiva «neutral» por la variante «occidental» más tardía.

Se ve así el influjo ejercido por las variantes «occidentales» en el texto primitivo «neutral»; aunque también, al mismo tiempo, es una muestra de la lucha entre ambas formas de texto.

Además, fijémonos en estas otras variantes:

v.32 ad. και (p.ΙΣ̄)
εις (en vez de προς). C. ΚΘ al.
om. αυτω (por λεγουσα) c. D X 579 al. d. d p r[1] arm
v.33 συνεληλυθοτας c.P45 (?) D 440 660 (lat)
συν αυτη c.954 lat
v.37 ειπον εξ αυτων c. D lat.

Se puede deducir que se da relación estrecha entre P66 y el texto «occidental», y juntamente, además, con la versión latina antigua.

Capítulo II

EL METODO DE LA CRITICA LITERARIA

I. *Presupuestos para el trabajo*

A) Ediciones del texto

Ediciones del texto griego del Nuevo Testamento, cf. p.20.
Septuaginta, ed. A. Rahlfs (Stuttgart ^{7}1962).
Biblia Hebraica, ed. R. Kittel (Stuttgart ^{13}1962).

Sinopsis concordadas.

A. Huck - H. Lietzmann, *Synopse der drei ersten Evangelien* (Tübingen ^{10}1950).
K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (Stuttgart 1964).
G. Leal, *Sinopsis concordada de los Cuatro Evangelios* (Madrid 1954).
J. Alonso Díaz, *Evangelio y evangelistas* (Madrid 1966).

B) Obras auxiliares

W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlin ^{5}1963).
F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen ^{12}1965).
C. H. Bruder, «*Tamieion*»... *sive Concordantiae omnium vocum Novi Testamenti Graeci* (Göttingen ^{7}1913).
W. F. Moulton-A. S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament* (Edinburgh ^{4}1963).
A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament* (Stuttgart ^{13}1963).
E. Hatch-H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament* (Neudruck) (Graz 1954).
R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich-Frankfurt a. M. 1958).
G. Kittel-G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1933ss).

II. *Literatura*

A) Para la crítica literaria

A. Bea, *Der heutige Stand der Bibelwissenschaft:* StdZ 79 (1953-54) 91-104.
J. Levie, *L'Écriture Sainte, parole de Dieu, parole d'homme:* NRTh 78 (1956) 561-592.
E. Fuchs, *Hermeneutik, Bad Cannstatt* (^{3}1963) p.159-166.
J. Schmid, *Artikel «Bibelkritik»:* LThK^{2} II 363-366.
E. Dinkler, *Artikel «Bibelkritik II»:* RGG^{3} I 1188-1190.

B) Para la cuestión sinóptica

J. C. Hawkins, *Horae Synopticae* (Oxford ^{2}1909).
Th. Soiron, *Die Logia Jesu, Eine literarkritische und literarhistorische Untersuchung zum synoptischen Problem* (NTA 6,4) (Münster i. W. 1916).
B. H. Streeter, *The Four Gospels. A Study of Origins* (London 1924).

W. LARFELD, *Die neutestamentlichen Evangelien nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit* (Gütersloh 1925).
W. BUSSMANN, *Synoptische Studien* (Halle, I 1925; II 1929; III 1931).
J. SCHMID, *Matthäus und Lukas. Eine Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien* (BSt 23,2-4) (Freiburg i. Br. 1930).
K. GROBEL, *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse* (Göttingen 1937).
B. C. BUTLER, *The Originality of St. Matthew. A Critique of the two-document Hypothesis* (Cambridge 1951).
J. SCHMID, *Markus und der aramäische Matthäus: Synoptische Studien* (Festschrift für A. Wikenhauser) (München 1953) 148-183.
J. LEVIE, *L'Évangile araméen de S. Matthieu est-il la source de l'Évangile de S.Marc.?* (Tournai-Paris 1954).
L. VAGANAY, *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail* (Paris 1954).
W. L. KNOX, *The Sources of the Synoptic Gospels* (Cambridge, I 1953; II 1957).
R. BULTMANN, *Die Erforschung der synoptischen Evangelien* (Berlin ³1960).
J. SCHMID, *Artikel «Synoptiker: I. Synoptische Frage»*: LThK IX 1240-1245 (Lit.).
G. BORNKAMM, *Artikel «Evangelien, synoptische»*: RGG³ II 753-766 (Lit.).

III. *Crítica literaria*

A) CRÍTICA LITERARIA Y CRÍTICA TEXTUAL

Como queda expuesto en el capítulo primero, pertenece a la labor de la *crítica textual* fijar con la mayor exactitud posible el texto original primitivo de los escritos del Nuevo Testamento. La *crítica literaria*, en cambio, se aplica a examinar el texto fijado buscando captar en él las peculiaridades e intenciones literarias, esclarecer las peripecias de la composición de cada libro y desvelar el problema de la paternidad del autor. Vista en su conjunto, la crítica literaria pertenece al área de la llamada «problemática introductoria», aunque se la deba situar ante todo en la crítica de las fuentes.

Por estas sobrias indicaciones se deduce que crítica literaria y crítica textual se hermanan íntimamente, aunque, por otro lado, cada una goza de fronteras definidas. En general, la crítica literaria está capacitada para comenzar su labor cuando la crítica textual ha dado cima a la suya. Aunque también es posible que ambos campos de la ciencia neotestamentaria se entrecrucen.

Los límites que separan a la crítica literaria de la textual y sus mutuas relaciones se reflejan con más claridad en los ejemplos prácticos. El problema de si Jn 21 ha sido añadido tardíamente al cuarto evangelio, pertenece a la crítica literaria, toda vez que en la historia del texto no se descubre el menor punto

de apoyo para decir que faltara el final del capítulo en rama alguna de la tradición [1]. En cambio, el problema de si el final de Marcos (Mc 16,9-20) pertenece al cuerpo primitivo del segundo evangelio, lo soluciona la crítica textual. ¿La Carta a los Hebreos la redactó Pablo? He aquí un problema que toca a la crítica textual, como ver si el «logion» Mt 16,18 es frase auténtica del Señor. Y para ambos problemas tiene también su respuesta la crítica literaria.

Crítica literaria y crítica textual pueden a veces entrecruzar sus campos. El problema de si la Carta a los Efesios va dirigida a una comunidad concreta y conocida del Asia Menor pasa a ser problema de crítica textual tan pronto como advirtamos que en algunos manuscritos griegos falta el nombre de la ciudad. Pero no es precisamente la crítica textual, sino el tenor mismo de la carta lo que nos da la clave para afirmar que las palabras ἐν Ἐφέσῳ no son originales [2]. La solución del problema sinóptico pertenece a los dominios de la crítica literaria; pero con frecuencia la fijación de la lección primitiva depende de la postura adoptada en la cuestión sinóptica. Contestar a si en 2 Pe 2,13 se debe leer ἀπάταις o ἀγάπαις, está pendiente de que veamos en Jds 1,2 la fuente para 2 Pe 2,13 o de si aceptamos cualquier otra teoría para explicar esa relación de dependencia.

Para orientarnos en la delimitación de los respectivos campos de la crítica textual y de la literaria valen fundamentalmente las reglas siguientes:

1.ª Todos los problemas de crítica textual han de quedar solucionados, a ser posible, antes de comenzar a aplicar la crítica literaria. Un ejemplo: la comparación sinóptica sólo es posible realizarla cuando, de la multitud de variantes, hayamos fijado la que creemos más antigua y original.

2.ª Problemas que se puedan solucionar por vía de crítica textual, no debe adelantarse a quererlos dirimir apresuradamente la crítica literaria. Claro que es legítimo llamar a la crítica literaria en apoyo de los resultados de la crítica textual. Ejemplo: el problema de si en Lc 22,15-20 será original el texto «longior» o el «brevior», se puede resolver echando mano

[1] Cf. K. Aland, *Glosse, Interpolation und Komposition in der Sicht der neutestamentlichen Textkritik* 8-10.

[2] Cf. p.56-59.

de la crítica textual [3]. No hay por qué andar buscando entonces argumentos en pro o en contra sacados de la crítica literaria, queriendo suplantar el método de la crítica textual [4]. Eso sí; después de habernos decidido por el texto «longior» como efecto de la aplicación de la crítica textual, puede posteriormente la crítica literaria apoyar nuestros resultados.

B) Crítica literaria, historia de las formas, historia de la redacción

La crítica literaria se encuentra en estrecha relación tanto con la historia de las formas como con la historia de la redacción. Pone la crítica literaria los presupuestos y los fundamentos para la labor de los otros dos métodos de la ciencia neotestamentaria [5]. Una vez que la crítica literaria ha esclarecido, p.ej., en los Evangelios sinópticos, la redacción original de una perícopa o de un «logion», entonces la historia de las formas, partiendo de ese resultado, se aplica a estudiar la tradición preevangélica, mientras que la historia de la redacción orienta su búsqueda a ver cómo cada evangelista ha manipulado la tradición con que previamente se ha encontrado.

C) Crítica literaria en cuanto crítica de las fuentes

La crítica literaria se puede entender como crítica de las fuentes. Por esta razón en los ejercicios prácticos se toman pasajes de los Evangelios sinópticos para que, a través de ellos, podamos estudiar la situación de las fuentes y la relación de dependencia literaria entre los tres primeros evangelistas.

Sobre la cuestión sinóptica y la historia de estas investigaciones nos podemos orientar del modo más seguro por las obras de iniciación, entre las que seleccionamos las más importantes: K. Th. Schäfer, *Gundriss der Einleitung in das Neue Testament* (Bonn[2] 1952) 70-76; A. Wikenhausen, *Einleitung*

[3] Cf. p.45.

[4] Puede verse, p.ej., J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen [3]1960) 150,153; E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*: BZNW 22 (Berlín [2]1960) 49-56.

[5] Consúltese K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese* (Neukirchen 1964) 72-84.

in das Neue Testament (Friburg i. Br.[5] 1963) 162-182; A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia* (Barcelona 1967) vol. 1; P. FEINE-J. BEHM -W. G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg[13] 1961) 13-44[6].

El estado actual de la cuestión sinóptica, como asimismo una panorámica sobre la evolución histórica de sus investigaciones, ponen de relieve que el camino para la solución del problema se halla erizado de grandes dificultades todavía. No podemos pretender aún dar una respuesta definitiva a tan graves y complicadas cuestiones. Con todo, es posible reunir el repertorio de observaciones seguras, teniendo siempre en cuenta los factores de su problematicidad.

Hay un hecho asegurado: los Evangelios sinópticos representan el estadio final de un largo desarrollo cuyas fases se pueden reconstruir con aproximación: la primera fase o la de la formación de la tradición la pondríamos inmediatamente a continuación de la muerte y resurrección de Jesús. Eran portadores de ella, y, por lo mismo, custodios de esta tradición los testigos oculares. Sobre todo el círculo de los Doce. Se hace la transmisión primero oralmente, y, por exigencias de propaganda misionera entre los gentiles, se extiende pronto en lengua griega. ¿Cuál fue la forma de esta tradición primitiva?; ¿a qué transformaciones se vio sometida en sus comienzos? Son problemas a los que podríamos responder—con más o menos seguridad—a base de las conclusiones sobre las formas posteriores, todavía no suficientemente conocidas.

La segunda fase de la historia de la tradición se caracteriza por la composición, durante este período, de abundantes colecciones escritas, aunque de dimensiones reducidas. La demostración de ello la apoyamos en que, según se puede comprobar, Mateo y Lucas utilizan fuentes escritas (cf. Lc 1,1-14). Pertenece al número de estas colecciones la Q, de cuya existencia no es posible dudar, aunque no la podamos reconstruir en todos sus pormenores. Mateo y Lucas se apoyaron ya en esta colección de los «logia» en griego; pero la redacción primitiva se debió de hacer en arameo. Entre las fuentes escritas

[6] J. SCHMID, artículo «Synoptiker I. Synoptische Frage»: LThK[2] IX 1240-1245; G. BORNKAMM, artículo «Evangelien, synoptische»: RGG[3] II 753-766.

se cuenta el evangelio de Marcos, del que tanto Mateo como Lucas se valieron como de fuente. Según lo prueba el rico material propio de Mateo y Lucas, pervivió la primera fase al lado de la segunda y aun se prolongó hasta la tercera.

A esta tercera fase o tercer estadio de la historia de la tradición pertenecen nuestros tres Evangelios sinópticos. Poniendo por duración para el primer estadio por lo menos dos decenios, y no habiéndose concluido definitivamente el paso a la segunda fase todavía después de cincuenta años, habrá que poner la composición de los Evangelios en el siglo primero a partir del año setenta y cinco.

Para la crítica de las fuentes proponemos las siguientes reglas:

1.ª La relación de dependencia entre los distintos textos se saca por aquello en que concuerdan. Miradas en conjunto tales coincidencias, pueden obedecer a diferentes causas. Puede darse que se deban a que ambos autores registran, al historiar, un mismo suceso. O es posible que se den esas coincidencias por haber manejado los narradores—cada uno por su parte e independientemente—tradiciones distintas sobre un mismo hecho. Este parece ser el caso, p.ej., en la historia del final de Judas según las diversas narraciones. Para Mateo, Judas arroja el dinero que había recibido en pago de su traición, en el templo, sale y se ahorca (Mt 27,5); según Act 1,18, Judas adquiere con las monedas un campo, se precipita de cabeza, revienta el cuerpo y todas sus entrañas se derramaron.

En orden a explicar las concordancias de los Sinópticos se tiene en cuenta, por regla general, la relación de dependencia literaria; es decir, Mateo y Lucas han manejado, como fuentes literarias, cada uno por su parte e independientemente, tanto el evangelio de Marcos como la Q. Lo podemos deducir no sólo porque eligen la misma terminología, parecida construcción de frase y, hasta con frecuencia, porque coinciden verbalmente en sus proposiciones, sino que lo sacamos porque Mateo y Lucas, en muchas ocasiones, agrupan la materia y hacen la concatenación de los sucesos de las perícopas, siguiendo las fuentes que utilizan.

2.ª Si las coincidencias nos permiten reconocer el grado de relación de dependencia, las diferencias a su vez delatan el

texto que se tuvo delante como base. Los cambios introducidos con relación al documento-base pueden agruparse así:

a) *Mejoras estilísticas* (selección de vocabulario, de tiempos de verbos, construcción de frase). Depuración estilística es, p.ej., cuando Mateo y Lucas rompen el modo de exposición paratáctico (= por yuxtaposición) valiéndose del participio.

b) *Reducción.*—Se observa a menudo que tanto Mateo como Lucas abrevian la descripción alargada y llena de pormenores de Marcos, depurando por este recurso el texto y suprimiendo los giros oscuros y aun ininteligibles de la fuente. Claro que la labor de reducción puede a veces hasta cambiar el sentido (véase, p.ej., Mt 9,18-26 comparándolo con Mc 5, 21-43).

c) *Ampliación.*—Por el contrario, puede ocurrir que Mateo y Lucas den más amplitud al texto de su documento-base, o añadiendo una cita del Antiguo Testamento (cf. Mt 8,17 con Mc 1,34), o incorporando algún fragmento procedente de otra tradición (como en Mt 19,10 o Mt 22,11-14).

d) *Empalmes.*—Es característico del evangelio de Marcos, pero aun de la Q, yuxtaponer muchas veces sin enlazarlas o, a lo más, hilvanándolas las diferentes perícopas y los «logia». En el evangelio de Mateo podemos observar con frecuencia que agrupa los «logia» en torno a un mismo tema (cf. Mt 5,7); Lucas suele ordenar los materiales cosiendo las perícopas con ilaciones cronológicas (cf., p.ej., Lc 5,17-39 con Mc 2,1-22).

e) *Aclaraciones.*—Juntamente con lo de los empalmes —que acabamos de mencionar de las perícopas o «logia»— se pueden presentar las aclaraciones. Cuando, p.ej., Lucas llama al que convida a Jesús «Leví», mientras que Marcos deja sin decir quién es el publicano del banquete, estamos con toda evidencia ante un caso de aclaración (cf. Lc 5,29 con Mc 2,15). Se da toda una gama de mejoras del documento-base por medio de las aclaraciones, que van desde la caracterización de los personajes que toman parte en la historia hasta el añadir notas explicativas.

f) *Cambio de sentido.*—Por llevar consigo, al transmitir los evangelistas la tradición, una carga constante de interpretación personal, es explicable que Mateo y Lucas introduzcan fre-

cuentemente cambios de sentido. Por ejemplo, en la ...se junta
de la oveja descarriada, el «tertium comparationis» ... ıblicanos
es la alegría consecuente al encuentro (Lc 15,3-7): ...
para el primer evangelista es «que ninguno de est...
los se perderá» (Mt 18,12-14). Evidentemente, ...
biado el sentido.

texto qu
dos con r

IV. Ejercicios prácticos

a) Mc̦ación de Leví y comida con los publicanos

pos de verb
es, p.ej., cuai
ción paratácti
cipio.

Mc 2,13-17	Lc 5,27-32
13 Καὶ ἐξῆλθεν πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν· καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς. 14 Καὶ παράγων	27 Καὶ μετὰ ταῦτα ἐξῆλθεν,
εἶδεν Λευὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον,	καὶ ἐθεάσατο τελώνην ὀνόματι Λευίν καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον,
καὶ λέ- αὐτῷ· ἀκολούθει μοι.	καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀκολούθει μοι.
	28 καὶ καταλιπὼν πάντα
-ὰς ἠκολούθησεν	ἀναστὰς ἠκολούθησεν
κα-	αὐτῷ. 29 καὶ ἐποίησεν δοχὴν μεγάλην Λευὶς αὐτῷ
ὶ	ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ καὶ ἦν
ιαρ-	ὄχλος πολὺς τελωνῶν
χνέ-	καὶ ἄλλων οἳ ἦσαν
τοῖς	μετ' αὐτῶν κατακείμενοι.
σαν	
ού-	
υ-	30 Καὶ ἐγόγγυ-
ρει	ζον οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ

bre—sentado al telonio y le llama a su seguimiento. Se junta a esta escena la narración de una cena de Jesús con publicanos y pecadores. A continuación, el diálogo-disputa con los fariseos que se cierra con la sentencia de Jesús: «Yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores».

1. Crítica textual

Mt 9,9 ἠκολούθησεν B C pl.
ἠκολούθει ℵ D 21 892 1010 1093 al.
ἠκολούθησεν por la 1.ª regla hay que tenerlo por original.

9,10 om. καὶ 2° ℵ D a b c ff[1] vg
add. rel.
El καί hay que considerarlo como del texto primitivo.

9,11 ἐσθίετε καὶ πίνετε Tat (k) sy[s]
ἐσθίει pertenece al texto primitivo por mejor apoyado; en ἐσθίετε καὶ πίνετε se trata de una variante por armonización.

Mc 2,16 τῶν Φαρισαίων ℵ B Δ W 565 al. b
καὶ οἱ Φαρισαῖοι A C D Θ 𝔎 al.
Aunque τῶν Φαρισαίων está apoyado más débilmente, pero como *lección más difícil*, podría ser *la original*.
ὅτι ἤσθιεν ℵ D c vg
ὅτι ἐσθίει B 33 565 579 al. b d ff[2] r[1]
αὐτὸν ἐσθίοντα A C E G Σ al. a f q
ὅτι ἐσθίει es la lección primitiva por más difícil.
~ ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν B D L Θ 33 565 al. a b c q vg
~ τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ℵ C K A al. pl.
La trasposición τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν se debe considerar como una depuración y, por lo mismo, no *pertenece al texto primitivo*.

Mc 2,16 ὅτι B L 33 al. bo[pt]
διὰ τί Tat ℵ D W lat sa bo[pt]
τὶ ὅτι A C 𝔎 λ φ al.
τὶ Θ sy[p]
διὰ τί se debe al influjo de los paralelos, y por lo mismo hay que descartarlo;
τὶ ὅτι parece ser una fusión de τί y ὅτι;

por eso el texto primitivo es ὅτι;
ὅτι se debe tener como el texto original.
ἐσθίει καὶ πίνει C Ꝁ A λ φ al. pl. vg syᵖ
ἐσθίει ℵ B D W 213 a b e ff² r
ἐσθίει es la variante mejor apoyada y también la más difícil; habría que ponerla por lo mismo como la base del texto primitivo.

2,17 ὅτι B Δ Θ 565 713 1071 al.
om. rel.
El ὅτι no pertenece al texto original por estar apoyado débilmente. La adición εἰς μετάνοιαν que traen C K al. a c r procede de Lc 5,32, y no es primitiva.

Lc 5,28 ἠκολούθησεν ℵ C Ꝁ Θ al. pl.
ἠκολούθει B D L W Ξ 69 700 a georg
ἠκολούθησεν es del texto original.

5,29 ἄλλων pl.
ἁμαρτωλῶν N W X 262 1396 1424
ἁμαρτωλῶν se ha introducido en el texto por influjo de los paralelos, y por lo mismo es posterior.
αὐτῶν pl.
αὐτοῦ B* λ pc.
Por los criterios externos αὐτῶν es la lección original.

5,30 οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν B C L al. vg
οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς ℵ D F X e f ff² l sy^{cs}
γραμματεῖς αὐτῶν καὶ οἱ Φαρισαῖοι A Ꝁ Θ al.
La primera variante está mejor atestiguada; es la original.

2. Comparación Mateo-Marcos

Al comparar el texto de Mateo con el de Marcos nos debemos fijar primero en lo que coinciden, y luego en lo que se diferencian. Las coincidencias permiten reconocer si se da dependencia literaria; las diferencias nos dicen cuál de los textos ha servido al otro de fuente.

a) *Coincidencias*

Mc 2,13 no tiene paralelo en Mt.
Mt 9,9 = Mc 2,14 usan las siguientes palabras y frases comunes:
καὶ παράγων

εἶδεν
καθήμενον ἐπί τὸ τελώνιον
καὶ λέγει αὐτῷ ἀκολούθει μοι· καὶ ἀναστὰς
ἠκολούθεσεν αὐτῷ

9,10 = Mc 2,15 coinciden en las siguientes frases:
καὶ
ἐν τῇ οἰκίᾳ
πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί
συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.

9,11 = Mc 2,16 contienen estas afinidades:
καὶ
ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ
μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει

9,12 = Mc 2,17 presentan estas concordancias:
ἀκούσας
οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ'οἱ
κακῶς ἔχοντες

9,13 = Mc 2,17 coinciden:
οὐ (κ)...ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλά ἁμαρτωλούς.

Basta el argumento de las coincidencias para concluir que aquí los evangelistas han tenido delante una tradición común a entrambos. ¿Permiten además tales coincidencias afirmar que se da relación de dependencia literaria? Esto ya no es tan seguro. Por ejemplo, A. Schlatter [7], E. Lohmeyer [8] y P. Gaechter [9] defienden por principio la independencia del evangelio de Mateo con relación al de Marcos. En particular escribe E. Lohmeyer sobre la perícopa en cuestión: «que es independiente Mateo con relación a Marcos en este relato, lo prueban los diversos nombres que usan: en el primer evangelista se le llama Mateo; en Marcos, Leví, hijo de Alfeo. Esto es inexplicable de haber tenido delante Mateo el modelo Marcos; se explica, en cambio, si ambos textos son variantes de una tradición oral» [10]. Cómo se explica entonces la variedad de nombres puestos, es un problema que hay que resolver.

[7] *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit* (Stuttgart [6]1963).
[8] E. Lohmeyer-W. Schmauch, *Das Evangelium des Matthäus (M-K)* (Göttingen [3]1962).
[9] *Das Matthäus-Evangelium* (Innsbruck-Wien-München 1964).
[10] *Das Evangelium des Matthäus* 170.

¿Las coincidencias entre ambos evangelistas permiten otra solución que la de decir: existe una relación de dependencia literaria? El ulterior ensayo sobre la historia de las formas de la perícopa mostrará que aquí se han incorporado diversas piezas de una tradición. Como Marcos y Mateo traen en el mismo orden de sucesión las distintas piezas de la tradición (Mc 2,1-3.6; Mt 9,1-17; 12,1-14), no se puede atribuir esto a la tradición oral, sino que se explica satisfactoriamente aceptando una dependencia literaria. Pero sigamos por el momento con el tema de las «coincidencias».

Mt 9,9 = Mc 2,14:

No es de mayor importancia el hecho de que ambos textos coincidan en καὶ παράγων εἶδεν. Más significativo es el uso que Mateo y Marcos hacen a la vez de la frase καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον. De poner como explicación única de ello la tradición oral, estaríamos ante un ejemplo sorprendente de casualidad: dos veces repetidas utilizan la construcción de participio en vez de una oración relativa, y lo mismo los dos eligen la voz τελώνιον, que solamente sale aquí (y en el relato paralelo Lc 5,27) de todo el Nuevo Testamento. La narración, igual en ambos, palabra por palabra, de la llamada de Jesús y de la reacción de Leví-Mateo hablan de relación de dependencia literaria de un modo evidente. Si esta afirmación no tiene validez absoluta en lo que toca a la misma llamada de Jesús ἀκολούθει μοι, sí, en cambio, la tiene para la fórmula de entrada καὶ λέγει αὐτῷ: ¿por qué si no echar mano en ambos casos del presente histórico?; ¿por qué construyen los dos, además, el verbo con dativo? Sin variar el sentido se podría haber escrito: καὶ ἔλεγεν πρὸς αὐτόν o εἶπεν δὲ πρὸς αὐτόν. ¿Habrá que admitir como posible el que en la tradición oral se pintase la reacción del publicano o la invitación de Jesús con una formulación igual, tan matizada y enérgica: καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ? Y si así es, ¿por qué no prefiere una de las ramas de esa tradición la «parataxis»: καὶ ἀνέστησεν καὶ ἠκολούθησεν αὐτῷ?

Mt 9,10 = Mc 2,15:

Se ha de observar aquí que lo mismo Mateo que Marcos dejan en el aire la casa concreta en que se tiene la comida,

y quién es el anfitrión. οἰκία (veinticinco veces en Mateo, dieciocho en Marcos) se prefiere por ambos evangelistas a la palabra οἶκος (diez veces en Mateo, doce en Marcos). Advirtamos con todo que es notable la coincidencia de ἐν τῇ οἰκίᾳ. El poner juntos τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί se encuentra en Mateo y Marcos sólo en esta perícopa (cf. Mt 11,19) y únicamente aquí se dice que eran πολλοί. Choca también la coincidencia en la frase συνανέκειντο τῷ 'Ιησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. Se podía haber dicho lo mismo ἀνέκειντο σὺν τῳ 'Ιησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, o—como Lucas—οἵ ἦσαν μετ'αὐτῶν κατακείμενοι.

Mt 9,11 = Mc 2,16:

De nuevo está λέγειν con dativo; Lucas escribe: ἐγόγγυζον... πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγοντες.

Mt 9,12 = Mc 2,17a:

Se da perfecta coincidencia en los dos, además de en el participio ἀκούσας, en las palabras del Señor οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ'οἱ κακῶς ἔχοντες. Es curiosa la expresión οἱ ισχύοντες para decir «sanos», pues solamente la encontramos aquí de todo el Nuevo Testamento.

(Lucas pone οἱ ὑγιαίνοντες).

Mt 9,13 = Mc 2,17b:

Coincidencia de nuevo en lo de las palabras del Señor: οὐ (κ)... ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλά ἁμαρτωλούς.

Parece imponerse una conclusión inevitable: La coincidencia en la selección de las mismas palabras, de los mismos giros y aun de la misma construcción de la frase—a lo largo del relato—sólo puede explicarse por una relación de dependencia literaria.

Hay que fijarse que se da igualdad y coincidencia en el manejo de la lengua *griega;* por consiguiente, en la traducción de la perícopa originariamente aramaica y, respectivamente, de las palabras del Señor, pronunciadas en arameo.

b) *Discrepancias*

Mc 2,13 falta en Mateo.

Mt 9,9	Mc 2,14
+ ὁ Ἰησοῦς	
+ ἐκεῖθεν	
+ ἄνθρωπον	
Μαθθαῖον λεγόμενον	Λευὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου
καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον	καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον
— precede al nombre	sigue al nombre del publicano
Mt 9,10	Mc 2,15
ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακείμενου	γίνεται κατακεῖσθαι αὐτόν
	+ αὐτοῦ
+ ἰδοῦ	
	+ ἦσαν γὰρ πολλοί, καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ
Mt 9,11	Mc 2,16
οἱ φαρισαῖοι	οἱ γραμματεῖς τῶν φαρισαίων
ἰδόντες—está delante del sujeto de la frase	ἰδόντες —sigue al sujeto.
	+ ὅτι ἐσθίει μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν.
διὰ τί	ὅτι
+ ὁ ιδάσκαλος ὑμῶν.	
Mt 9,12	Mc 2,17a
ὁ δέ	καί
	+ ὁ Ἰησοῦς
εἶπεν	λέγει, + αὐτοῖς
Mt 9,13	Mc 2,17
+ πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καί οὐ θυσίαν	
(cf. 10,7; 11,4) +γὰρ	

¿Permiten las discrepancias reconocer quién es el que presta y quién el que recibe? O con otras palabras: ¿quién de los dos evangelistas ha tenido delante la exposición del otro valiéndose de ella como de fuente?

Mt 9,9 = Mc 2,14:

Mateo con relación a Marcos hace tres ampliaciones. La primera, a modo de aclaración, el poner el nombre del sujeto ὁ Ἰησοῦς. La segunda es el ἐκεῖθε, que le sirve para enlazar la perícopa de la vocación del publicano con la curación precedente del paralítico (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26). La misma fórmula de unir se encuentra además en Mt 4,21; 9,27; 11,1; 12,9-15; 14,13; 15,29; 19,15 en los pasajes en los que Marcos no la usa. Aquí podríamos encontrar la razón de por qué Mc 2,13 no lo hallamos en Mateo: es que el primer evangelista enlaza estrechamente el relato sobre la vocación del publicano con el anterior de la curación del paralítico; por lo mismo ha tenido que abandonar Mateo la introducción de Mc 2,13.

La tercera ampliación se encuentra relacionada con el cambio de nombre: Leví-Mateo. No es fácil encontrar la causa por la que Marcos cambia el nombre de Mateo en Leví; sí, en cambio, se explica por qué Mateo muda Leví en Mateo. En el Catálogo de los Apóstoles, llama a uno mismo «Mateo el publicano» el primer evangelista, y subraya: Mateo, *el* publicano (Mt 10,3). Le gusta a Mateo poner antes del nombre la palabra ἄνθρωπος (v.27,35,57; cf. 9,32; 17,14); lo mismo cuida de añadir al nombre el λεγόμενον (2,23; 4,18; 10,2; 26,3.14.36; 27,16.33).

Mt 9,10 = Mc 2,15:

ἐγένετο con genitivo absoluto es más atildado que γίνεται con construcción en infinitivo. La redacción de Mateo es, por lo tanto, una afinación estilística. Por no poner el αὐτοῦ, queda todavía más en vaguedad que en Marcos lo de en qué casa se tuvo la comida. Mateo tiene inclinación a añadir ἰδοῦ para hacer resaltar la importancia de la frase que sigue (sesenta y dos veces en Mateo frente a siete en Marcos). La nada clara frase de Mc 2,15b la omite Mateo; en realidad parece interrumpir el contraste del relato.

Mt 9,11 = Mc 2,16:

Mateo suprime γραμματεῖς y dice generalizando οἱ φαρισαῖοι. Como pasa por alto ὅτι ἐσθίει-τελωνῶν, «porque le urge

entrar de nuevo en la pregunta de los fariseos»[11]. El interrogativo ὅτι, tan propio de Marcos, lo mejora Mateo con el διὰ τί. El ἐσθίει lo completa Mateo con el sujeto ὁ διδάσκαλος, como añade también en 22,36 el διδάσκαλε al texto de Marcos (Mc 12,28)[12].

Mt 9,12 = Mc 2,17a:

Mateo evita el paratáctico de Marcos y lo sustituye por δέ. El primer evangelista usa el δέ cuatrocientas noventa y una veces; Marcos, ciento sesenta veces. La relación se cambia con el καί: más de cuatrocientas veces en el evangelio de Marcos, frente a unas doscientas cincuenta en el de Mateo. Como ha unido Mateo al final del verso 11 el sujeto del verbo y enlaza el v.12 con el ὁ δέ, puede faltar aquí ὁ Ἰησοῦς como sujeto. Muy a menudo sustituye Mateo el λέγει por el εἶπεν.

Compárese: Mt	9,2	con Mc 2,5
	9,4	2,8
	12,3	2,25
	12,11	3,4
	12,48	3,33
	12,49	3,34
	15,16	7,18
	15,27	7,28
	15,32	8,1
	15,39 y 16,2	8,12
	16,8	8,17
	16,23	8,33
	17,4	9,5
	17,17	9,19
	19,23	10,23
	19,26	10,27
	20,25	10,42
	26,63	14,16
	28,5	16,16

Puede faltar αὐτοῖς en Mt 9,12 toda vez que los dos «lo-

11 J. Schmid, *Matthäus und Lukas. Eine Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien:* BSt 23,2-4 (Freiburg i. Br. 1930) 92.

12 Cf. W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums:* StANT 10 (München ^{3}1964) 36.

gia» siguientes se deben entender como contestación inmediata a los fariseos.

Mt 9,13 = Mc 2,17b:

El v.13a interrumpe el contexto entre el proverbio del médico y su aplicación; señal de que es posterior. Mt 12,7 repite otra vez la cita de Os 6,6, lo que quiere decir que también aquí se ha añadido posteriormente. La fórmula para introducirla es una frase frecuente en la escuela rabínica, y con ella se significa que comienza a tratarse algo (cf. 10,7; 11,4). Al cargar el acento principal sobre el pasaje del Antiguo Testamento, se ha puesto al ἦλθον la apoyatura explicativa del γάρ como justificación.

Se pueden ya agrupar del modo siguiente las variantes que ha introducido el primer evangelista en el texto de Marcos:

1. Mejoras estilísticas (ejemplos: el genitivo absoluto en v.10; διὰ τί v.11; δέ y εἶπεν v.12).

2. Modificaciones impuestas para hacer la transición (ἐκεῖθεν v.9).

3. Modificaciones debidas a querer dar mayor concisión (compárese Mt 9,10 con Mc 2,15 y Mt 9,11 con Mc 2,16).

4. Modificaciones motivadas por lo teológico. Aquí vendría la de la cita de Oseas con la fórmula de presentación ya mencionada v.13. Al hacer preceder Mateo a la cita el ἦλθον, lo que pretende es enseñar que «ya está en la Escritura la voluntad clara de que la misión de Jesús será salvar a los pecadores» [13]. Como añadiendo a la cita el γάρ, se ve abiertamente que con el texto de Oseas se quiere legitimar la razón de ser de Jesús. «Este *porque* solamente se puede entender en el sentido de que la misión de Jesús refuerza escatológicamente la voluntad divina manifestada en la Escritura y le da validez frente a la exégesis farisaica de la Ley» [14]. Dicho con otras palabras: Jesús no ha venido a abrogar la Ley, sino a consumarla (cf. 5,17).

[13] R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium:* BEvTh 33 (München 1963) 39.

[14] Ibid., 39.

3. Comparación Marcos-Lucas

a) *Coincidencias*

También aquí debemos comenzar por señalar las coincidencias, pues nos permitirán conocer si existe relación de dependencia literaria entre Marcos y Lucas.

Mc 2,13 = Lc 5,27a tienen las siguientes palabras comunes: καὶ... ἐξῆλθεν.

Mc 2,14a = Lc 5,27b coinciden en estas palabras y frases:

καὶ
Λευίν
καθήμενον ἐπί τὸ τελώνιον
καὶ... αὐτῷ· ἀκολούθει μοι

Mc 2,14b = Lc 5,28 coinciden:

καὶ... ἀναστάς ἠκολούθησεν αὐτῷ

Mc 2,15 = Lc 5,29 son comunes:

καί
ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ
καί
καί
ἦσαν

Mc 2,16 = Lc 5,30, coincidencias:

γραμματεῖς
μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν

Mc 2,17a = Lc 5,31 son comunes:

καί
ὁ Ἰησοῦς
οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ... ἰατροῦ... οἱ κακῶς ἔχοντες

Mc 2,17b = Lc 5,32 coinciden:

οὐκ... καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς

Como se ve, las coincidencias entre Marcos y Lucas son, con mucho, de menor cuantía que entre Marcos y Mateo. Con todo, las suficientes para poder afirmar una relación de dependencia literaria.

Mc 2,13 = Lc 5,17a:

El ἐξῆλθεν solamente se comprende en Lucas si tuvo delante el texto de Marcos.

Mc 2,14a = Lc 5,27b:

Como en Marcos, también en Lucas se llama Leví al publicano. En ambos evangelistas se usa la expresión καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον. Idéntica es también en Marcos y Lucas la invitación al seguimiento.

Mc 2,14b = Lc 5,28:

Los dos evangelistas usan la misma formulación para expresar la reacción del publicano a la llamada de Jesús.

Mc 2,15 = Lc 5,29:

No sólo coinciden en la expresión ἐν τῇ οἰκίᾳ, sino también en poner que el convite se tiene en *su* casa.

Mc 2,16 = Lc 5,30:

Tanto Marcos como Lucas dicen γραμματεῖς y φαρισαῖοι. La coincidencia en la expresión μετά τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν es casual, toda vez que Lc 5,29 no mienta a los ἁμαρτωλοί.

Mc 2,17a = Lc 5,31:

El sujeto ὁ 'Ιησοῦς es común a ambos evangelistas, como también el «logion» del médico; una diferencia advertimos: para Marcos son ἰσχύοντες, para Lucas ὑγιαίνοντες.

Mc 2,17b = Lc 5,32:

En este aforismo pasa lo mismo que en el anterior; hasta en la forma verbal son idénticas ambas redacciones: ἔρχεσθαι (en Marcos ἦλθον, en Lucas ἐλήλυθα).

De las coincidencias anotadas, tanto en la disposición como en la formulación, deducimos la relación de dependencia literaria entre los evangelistas Marcos y Lucas.

b) *Diferencias*

Mc 2,13	Lc 5,27a
πάλιν	μετὰ ταῦτα
	todo lo demás falta (cf., sin embargo, v.29).

Mc 2,14	Lc 5,27
+ παράγων	
εἶδεν	ἐθεάσατο
	+ τελώνην
	+ ὀνόματι
+ τὸν τοῦ 'Αλφαίου	
λέγει	εἶπεν
Mc 2,15	**Lc 5,29**
γίνεται κατακεῖσθαι αὐτόν	ἐποίησεν δοχὴν μεγάλην Λευὶς αὐτῷ
πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ	ἦν ὄχλος πολὺς τελωνῶν καὶ
συνανέκειντο τῷ 'Ιησοῦ καὶ τοῖς	ἄλλων οἳ ἦσαν μετ' αὐτῶν
μαθηταῖς αὐτοῦ	κατακείμενοι
+ ἦσαν γὰρ πολλοί καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ	
Mc 2,16	**Lc 5,30**
	+ ἐγόγγυζον
οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων	οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν
+ ἰδόντες ὅτι ἐσθίει μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν	
ἔλεγον	λέγοντες
τοῖς μαθηταῖς	πρὸς τοὺς μαθητάς
ὅτι	διὰ τί
ἐσθίει	ἐσθίετε καὶ πίνετε
Mc 2,17a	**Lc 5,31**
ἀκούσας	ἀποκριθείς
λέγει	εἶπεν
αὐτοῖς	πρὸς αὐτούς
ἰσχύοντες	ὑγιαίνοντες
Mc 2,17b	**Lc 5,32**
ἦλθον	ἐλήλυθα
	+ εἰς μετάνοιαν

No es difícil contestar al problema de quién de los dos evangelistas ha servido de texto-base al otro, puesto que al texto de Lucas se le tiene como reestructuración del de Marcos. Se puede demostrar esta afirmación bajando a particularidades.

Mc 2,13 = Lc 5,27a:

Lucas toma de Marcos v.13 únicamente el καὶ ἐξῆλθεν. Deja gustosamente descripciones de situaciones parecidas (cf., p.ej., Lc 9,23 con Mc 8,34; Lc 18,35 con Mc 10,46). El tercer evangelista empalma la perícopa de la vocación de Leví

con la anterior de la curación del paralítico valiéndose de un desleído μετὰ ταῦτα (como también en 10,1).

Mc 2,14a = Lc 5,27b:

El παράγων de Marcos lo suprime Lucas, pues choca con el v.13 y además parece superfluo una vez que se pone ἐξῆλθεν. A Leví lo caracteriza expresamente el tercer evangelista de «publicano». Puede haber sido porque en el evangelio de Lucas se advierte cierta predilección por los publicanos (cf. 3,12; 7,29; 15,1; 18,10ss), aunque la razón principal es que Lucas no presenta, como lo hace Marcos, a Leví como al conocido hijo de Alfeo, sino como a un publicano por nombre Leví. No es casual, por esto, el que el publicano llamado por Jesús no tenga sitio en el Catálogo de los Apóstoles del evangelio lucano; en cambio, se mete allí a un tal Santiago, hijo de Alfeo (cf. Lc 6,14-16). Es característico de Lucas añadir al nombre propio la palabra ὄνομα (véase Lc 1,5.13-26.27.31.59.63; 2,21-25; 8,41; 10,38; 16,20; 19,2; 23,50; 24,13.18).

Mc 2,14 = Lc 5,28:

καταλιπὼν πάντα lo añade Lucas.

Mc 2,15 = Lc 5,29:

Es más extraña la adición de καταλιπὼν πάντα de Lucas por cuanto que el evangelista hace que Leví sea el que ofrece a Jesús un gran banquete en su casa. Mientras que en Marcos queda en el aire en casa de quién se celebra el banquete y quién es el anfitrión. Lucas nos saca de la incertidumbre poniendo por sujeto de la frase a Leví.

Mc v.15b lo reproduce Lucas libremente. El ὄχλος parece haberlo tomado de Mc v.13. Lucas evita el término ἁμαρτωλοί diciendo ἄλλοι.

Mc 2,16 = Lc 5,20:

Lucas llama a la reacción de los adversarios ante el proceder de Jesús γογγύζειν (cf. 15,2; 19,7). El tercer evangelista pone en línea a los γραμματεῖς y a los φαρισαῖοι, y pone a estos últimos a la cabeza de todo. Esto se puede explicar diciendo que se evita de ese modo la frase, difícil de entender, de Marcos, pero sobre todo que en la disputa siguiente los que arguyen son los φαρισαῖοι (cf. Lc 5,33). Lucas suprime el ἰδόν-

τες... ἁμαρτωλῶν porque va contenido en la pregunta siguiente. El ἔλεγον de Marcos lo dice Lucas en participio: λέγοντες. Lo mismo se depura τοῖς μαθηταῖς con el más atildado πρὸς τοὺς μαθητάς, y el ὅτι con el διὰ τὶ. Como en Mateo (cf. Mt 9, 11), también en Lucas se completa la frase con el sujeto y eligiendo la segunda persona. A ἐσθίετε se añade el πίνετε.

Mc 2,17 = Lc 5,31:

Como lo hace con frecuencia, Lucas sustituye el λέγει por εἶπεν (cf. Lc 4,43 con Mc 1,38; Lc 5,22 con Mc 2,8; Lc 5,24 con Mc 2,10, etc.), y añade ἀποκριθείς (como también en 1,19. 35.60; 3,11; 4,8.12; 5,5.22.31; 3,3; 7,22.40.43; 9,19.49; 10,27. 41; 11,7.45; 13,2.8.14.25; 14,3.5; 15,29; 17,17.37; 19,40; 20, 3.39; 22,51; 23,40; 24,18). Nuevamente se depura el αὐτοῖς con el πρὸς αὐτούς e ἰσχύοντες con el más acertado ὑγιαίνοντες.

Mc 2,17b = Lc 5,32:

ἦλθον se cambia en ἐλήλυθα. A la expresión ἦλθόν... de Marcos añade Lucas un modo muy típico suyo: εἰς μετάνοιαν.

Pueden obedecer a diversos motivos esas variantes introducidas por Lucas en el texto de Marcos:

1. *Primer motivo: el querer mejorar estilísticamente su modelo Marcos.*—Por dos veces evita Lucas el presente histórico de Marcos y lo sustituye por εἶπεν (v.27 y 31); una vez añade ἀποκριθείς (v.31); dos veces pone después del «dijo» la preposición πρός (v.27 y v.31). El ὅτι interrogativo de Marcos queda mejorado por el διὰ τί (v.30). También debiera contarse entre las mejoras estilísticas al poner ὑγιαίνοντες en vez de ἰσχύοντες.

2. *Otro motivo: las uniones.*—Lucas enlaza la perícopa de la vocación del publicano y el banquete con la anterior narración de la curación del paralítico (Lc 5,17-26), separadas ambas perícopas por un tenue μετὰ ταῦτα. La situación dibujada por Mc 2,13 la encontramos ya al comenzar toda la sección Lc 5,1. Es muy típico del tercer evangelista concatenar estrechamente entre sí las narraciones fácilmente desligables en Marcos. Por ejemplo, la perícopa del banquete con publicanos la enlaza tan profundamente con la vocación de Leví, que es fácil pasar a decirnos que el que ha preparado el banquete ha sido el publicano recién llamado por Jesús. La misma disputa

siguiente sobre el ayuno se une de tal manera con el diálogo anterior entre Jesús y los fariseos, que éstos pueden preguntar en el v.30: «por qué no ayunan los discípulos de Jesús, y, en cambio, lo hacen los de Juan» (v.33).

3. *Tercer motivo: la concisión.*—Los arreglos de narraciones, con frecuencia difusos, de Marcos, los revisa Lucas suprimiendo notas accesorias o superfluas. Así da de lado a Mc 2, 15b y condensa a Mc 2,16b.

4. *Motivos teológicos.*—Son los que saltan más a la vista, y los que más han influido para modificar la perícopa que estudiamos. Leví no es ya más el hijo conocido de Alfeo, sino un publicano por nombre Leví, y en consecuencia no se le menciona en el Catálogo de Apóstoles (Lc 6,14-16). A pesar de que la nota καταλιπὼν πάντα no harmoniza con el siguiente v.29, pero lo añade a conciencia Lucas, para hacer de Leví, como quien dice, el tipo de los que siguen a Jesús con toda decisión (cf. Lc 5,11; 14,33; 18,22). Frente a Marcos, inequívocamente Jesús no es el anfitrión que invita a su mesa a publicanos y pecadores, sino que es un «invitado» al banquete. Aquí presenta Lucas a Jesús por vez primera como un «invitado» [15], a quien veremos aparecer de este modo en otras ocasiones (cf. Lc 7,36ss; 10,38ss; 14,1ss; 19,1ss.)

El reproche, que como en Lc 15,2; 19,7 se junta expresivamente con γογγύζειν, va dirigido no contra el mismo Jesús —como en Marcos—, sino contra sus discípulos. Tal vez se refleja aquí la situación de la Iglesia en la época de Lucas.

Por la adición εἰς μετάνοιαν la sección del ἦλθον ha sufrido un cambio profundo de sentido. Καλεῖν ya no es como en Marcos la invitación a participar en la mesa de Jesús en señal de la reconciliación con Dios otorgada a los pecadores, sino que en Lucas expresa la llamada a la conversión. Se deja de lado por Lucas la paradoja de Marcos consistente en que, precisamente, los pecadores son invitados a un banquete de amistad; para el tercer evangelista, la conversión es condición necesaria para el perdón de los pecados y con él el restablecimiento de la intimidad con Jesús. Este acotamiento del καλεῖν entra en el contexto de la narración de Lucas, en la que es Leví el

[15] Cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas:* ThHK 3 (Berlín [2]1961) 28.132.

anfitrión, «de tal modo que ya no es posible pensar que Jesús invita a los pecadores a su mesa» [16].

Pero adviértase bien que Lucas, tanto en su evangelio como en los Hechos de los Apóstoles, subraya con vigor que la llamada a la conversión va asociada al perdón de los pecados (cf. Lc 3,3.8; 15,7.10; 24,47; Act 2,38; 3,19; 5,31; 11,18; 13,24; 17,30; 19,4; 20,21; 26,30).

Relación de dependencia literaria entre Mateo y Lucas no se advierte en esta sección [17]. Las escasas expresiones en las que coincide Mateo con Lucas frente a Marcos, se explican teniendo en cuenta que ambos evangelistas—Mateo y Lucas—corrigen al documento-base, Marcos, apoyándose en idénticos motivos.

[16] A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas* (Stuttgart ²1960) 62.
[17] Consúltese J. Schmid, *Matthäus und Lukas*, sobre todo 92s.

B) La disputa sobre el divorcio: Mt 19,3-12; Mc 10,2-12

Mt 19,3-12

3Καὶ προσῆλθον αὐτῷ Φαρισαῖοι πει-
ράζοντες αὐτὸν καὶ λέγοντες· εἰ ἔξ-
εστιν ἀνθρώπῳ ἀπολῦσαι τὴν
γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν;
4ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν·
οὐκ ἀνέγνωτε
ὅτι ὁ κτίσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν
καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς; 5καὶ
εἶπεν· ἕνεκα τούτου καταλείψει ἄν-
θρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μη-
τέρα καὶ κολληθήσεται τῇ
γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο
εἰς σάρκα μίαν. 6ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο
ἀλλὰ σὰρξ μία. ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευ-
ξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω. 7λέγου-
σιν αὐτῷ· τί οὖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο
δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου καὶ ἀπο-
λῦσαι; 8λέγει αὐτοῖς· ὅτι Μωϋσῆς πρὸς
τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν
ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν·
ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως.
9λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι
ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ
μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην,
μοιχᾶται, καὶ ὁ ἀπολε-
λυμένην γαμῶν
μοιχᾶται. 10λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθη-
ταί· εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀν-
θρώπου μετὰ τῆς γυναικός οὐ συμ-
φέρει γαμῆσαι. 11ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς·
οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον τοῦ-
τον, ἀλλ' οἷς δέδοται. 12εἰσὶν γὰρ
εὐνοῦχοι, οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς
ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦ-
χοι, οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν
ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι, οἵτι-
νες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασι-
λείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος
χωρεῖν χωρείτω.

Mc 10,2-12

2Καὶ προσελθόντες Φαρισαῖοι
ἐπηρώτων αὐτὸν εἰ ἔξ-
εστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῦσαι πειρά-
ζοντες αὐτόν.
3ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· τί ὑμῖν
ἐνετείλατο Μωϋσῆς; 4οἱ δὲ εἶπαν· ἐπ-
έτρεψεν Μωϋσῆς βιβλίον ἀποστασίου
γράψαι καὶ ἀπολῦσαι. 5ὁ δὲ Ἰησοῦς
εἶπεν αὐτοῖς· πρὸς τὴν σκληροκαρ-
δίαν ὑμῶν ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν
ταύτην. 6ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν
καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς ὁ θεός·
7ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄν-
θρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μη-
τέρα, καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν
γυναῖκα αὐτοῦ, 8καὶ ἔσονται οἱ δύο
εἰς σάρκα μίαν· ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο
ἀλλὰ μία σάρξ. 9ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευ-
ξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.
10καὶ εἰς
τὴν οἰκίαν πάλιν οἱ μαθηταὶ περί τού-
του ἐπηρώτων αὐτόν. 11καὶ λέγει
αὐτοῖς·
ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ
καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶ-
ται ἐπ' αὐτήν. 12καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύ-
σασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον,
μοιχᾶται.

1. Crítica textual

La transmisión del texto de esta perícopa ofrece, lo mismo en Mateo que en Marcos, una serie de problemas que no son fáciles de solucionar. Dejemos constancia de las variantes siguientes:

Mt 19,3 ἔξεστιν] + ἀνθρώπῳ ℵ con C K D W Θ λ φ al. pl. lat sy sa.
— ἀνθρώπῳ ℵ* B L T 125 301 AU.
Los mejores testigos (el texto «neutral», los del grupo «occidental» y el grupo *Koiné*, están por ἀνθρώπῳ); luego esta palabra debe pertenecer al texto primitivo. Parecido con el texto de Marcos no se da, puesto que aquí se encuentra ἀνδρί.

19,4 εἶπεν] + αὐτοῖς C K W Θ λ φ al. pl. lat.
— αὐτοῖς B D ℵ al.
αὐτοῖς no pertenece al texto original, ya que la supresión está mejor documentada y además presenta la variante más difícil; pues es muy fácil completar el εἶπεν con el αὐτοῖς; más fácil que no omitirlo.
κτίσας B Θ 1 22 33 124 660 al e.
ποιήσας rel.
κτίσας hay que preferirla por variante más difícil. ποιήσας podía ser una asimilación a ἐποίησεν.

19,5 ἕνεκα ℵ B L Z al.
ἕνεκεν C K D W Θ λ φ al. pl.
Habría que quedarse con ἕνεκα como el texto original al que apoyan los testigos del texto «neutral»; ἕνεκεν es un parecido con el texto de Marcos.
πατέρα] + αὐτοῦ C E Δ Φ 078 1 33 157
— αὐτοῦ ℵ B D W Θ al.
αὐτοῦ no pertenece al texto original por estar mejor apoyada la omisión.
μητέρα] + αὐτοῦ W Γ 1241 al. pc. sy. sa. bo.
— αὐτοῦ ℵ A B C D al. pl.
αὐτοῦ no estaba en el texto original.
προσκολλήθησεται ℵ C L Z Φ 33 700 al. pm.
κολληθήσεται A B D K al.
κολληθήσεται tiene mejores apoyos; por lo mismo es del texto original.

Mt 19,6 — μία σάρξ ℵ D lat sy
— σὰρξ μία rel.
La colocación μία σάρξ está débilmente apoyada y es posterior.

19,7 ἀπολῦσαι] + αὐτήν B C 𝔎 W φ 118 209 al. f q sy bo^{pt}
— αὐτήν ℵ D L Z Θ 1 700 al. pc. lat
αὐτήν está bien apoyada; es la primitiva.

19,9 μοιχᾶται] + καὶ ὁ ἀπολελ. γαμ. μοιχᾶται B C 𝔎 W Θ λ 13 33 al. pl. lat sy^{p} bo^{pt}
— καὶ ὁ ἀπολελ. γαμ. μοιχᾶται ℵ D L S 69 al. a b e ff^{1,2} g h l r sy^{cs} sa
El texto largo es el mejor representado; es el primitivo

19,10 μαθηταί] + αὐτοῦ p^{25} C 𝔎 D W λ φ al. lat sy sa^{pt} bo
— αὐτοῦ p^{71} ℵ B Θ e ff^{1} g^{1} sa^{pt}
No hay que tener el αὐτοῦ como perteneciente al texto original; se trata de una adición para aclarar el sentido.

Mc 10,4 ˜ ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς ℵ B C L Z D al.
˜ Μωϋσῆς ἐπέτρεψεν 𝔎 A W Γ (λ) φ 157 700 al. pl.
— Μωϋσῆς Θ 565 a c ff^{2} q r
ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς debería ser la primitiva lección por mejor atestiguada.

10,5 ὁ δέ ℵ B C L Z al.
καὶ ἀποκριθεὶς ὁ 𝔎 A D W Γ Φ λ φ al. pl. lat
La primera variante es el texto primitivo.

10,6 αὐτούς] + ὁ θεός 𝔎 A D W Γ Θ Φ Ψ λ φ al. pl. lat sy
— ὁ θεός ℵ B C L Δ al. p. sa bo
ὁ θεός es la lección original.

10,7 μητέρα] + καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ (C L) 𝔎 (A) D W Θ (λ) φ al. pl. lat sy^{p} sa bo
— ℵ B Ψ al. pc. sy^{s}
La redacción amplia pertenece al texto primitivo por mejor apoyada en los códices y no se encuentra antecedente para el texto de Mateo.

10,8 — μία σάρξ B D L Z al.
— σὰρξ μία ℵ C A 𝔎 W Γ Θ Φ λ φ al. pl.
La colocación de palabras μία σάρξ, atestiguada por

el texto «neutral» y el «occidental», se debe tener como la primitiva.

10,10 εἰς τὴν οἰκίαν ℵ B L Z D al.
ἐν τῇ οἰκίᾳ C ℜ A W Γ Θ λ φ al. pl.
La primera variante, por mejor apoyada, hay que tenerla por la del texto original; además es la lección más difícil.

10,12 αὐτὴ ℵ B C L Z al.
γυνή ℜ A D (W Θ al. pl. sy[sp].
αὐτὴ está mejor refrendada y presenta la variante más difícil; por lo tanto, se considera como original.
ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον ℵ B C L Z W al.
ἀπολύσῃ τὸν ἄνδρα αὐτῆς καὶ γαμήθῃ ἄλλῳ A ℜ al. pl.
ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρός καὶ ἄλλον γαμήσῃ D (Θ) al pc.
La primera variante no sólo es la mejor atestiguada, sino que presenta la lección más difícil. Las otras dos son, frente a la primera, variantes más fáciles abiertamente.
Sin embargo, es inseguro si pertenece la frase, en lo esencial, al texto primitivo del evangelio de Marcos, pues es ella la única de las ocho frases condicionales que no va construida en relativo condicional y respectivamente participio condicional. Por otro lado, razones de lenguaje la hacen aparecer como una adición posterior [18].

2. Coincidencias

«La relación del texto de Mateo con el de Marcos es, en esta pieza, del todo particular» [19]. Por un lado se advierten coincidencias que se extienden hasta una formulación puntualizada y que afectan al pasaje íntegro. Por otra parte, sin embargo, se acusan marcadas diferencias entre ambos textos. Alcanzan particularmente a la disposición del diálogo y la colocación de las palabras; en resumen, a la composición. Las coincidencias deben informarnos sobre si en este pasaje existe re-

[18] K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament, Bd. I: Satzlehere Teil I (Stud, zur Umwelt des NT 1)* (Göttingen 1962) 145.

[19] J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus:* RNT 1 (Regensburg [4]1959) 277; cf. H. Greeven, *Zu den Aussagen des Neuen Testaments über die Ehe:* Evangelische Ethik 1 (1957) 110-118.

lación de dependencia literaria. Fijémonos por lo mismo pormenorizadamente en el texto de Marcos.

Mc 10,2 = Mt 19,3 tienen de común las palabras y giros siguientes: καὶ
φαρισαῖοι
εἰ ἔξεστιν... γυναῖκα ἀπολῦσαι
πειράζοντες αὐτόν

10,3 = Mt 19,4, la misma frase:
ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν

10,3 = Mt 19,7 coinciden en la siguiente formulación:
τί... ἐνετείλατο Μωϋσῆς

10,4 = Mt 19,7 coinciden:
ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς βιβλίον ἀποστασίου... καὶ ἀπολῦσαι

10,5 = Mt 19,8 coinciden también en:
πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν

10,6 = Mt 19,4; la cita del Gén 1,27 la reproducen del mismo modo:
ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς

10,7 = Mt 19,5, otra cita del Gén 2,24 puesta lo mismo:
τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα...
καὶ τὴν μητέρα καὶ...

10,8a = Mt 19,5^b coinciden:
καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν

10,8b = Mt 19,6a reproducen igualmente la frase:
ὥστε οὐκέτι δύο ἀλλὰ μία σάρξ

10,9 = Mt 19,6b coincidencia verbal en la frase:
ὅ οὖν ὁ θέος συνέζευξεν, ἄνθρωπος
μὴ χωριζέτω

10,11 = Mt 19,9 ofrecen las coincidencias:
ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ...
καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται
Los versos Mt 19,10-12 no tienen paralelo en Marcos.

Advertencias a:

Mc 10,2 = Mt 19,3:

Los dos evangelistas enlazan la perícopa mediante el sumario anterior (Mc 10,1; Mt 19,1-2). En cambio, se caracteriza a los que preguntan como φαρισαῖοι (sin artículo). Estos se

acercaron a «El» (ninguno de los evangelistas nombra a Jesús). Los dos usan el término προσέρχεσθαι. La pregunta coincide en los dos aun formulando el cambio ἀνδρί (Mc), ἀνθρώπῳ. Hay que tener en cuenta que el interrogativo εἰ, fuera de aquí, lo usa Mateo sólo otras tres veces (12,10; 26,63; 27,49), mientras que Marcos lo fomenta a menudo (además de 10,2, todavía en 3,2; 9,23; 15,36.44, dos veces). Aunque la pregunta se refiere al texto fundamental de la ley Dt 24,1, no se toma de los Setenta la expresión γυναῖκα ἀπολῦσαι (Mc), respectivamente ἀπολῦσαι τήν γυναῖκα (Mt); los Setenta hablan más bien de ἐξαποστέλλειν. Con la misma frase πειράζοντες αὐτόν se pinta la pregunta de los adversarios como una pregunta capciosa.

Mc 10,3 = Mt 19,4:

Hay que notar aquí la plena coincidencia en los dos evangelistas al dar cuenta de la respuesta de Jesús, aunque—aun existiendo concordancia—son posibles diversas variantes [21].

Mc 10,3 = Mt 19,7:

La pregunta τί...ἐνετείλατο Μωϋσῆς Marcos la pone en boca de Jesús, Mateo en la de los fariseos. A pesar de ello, en ambos evangelios la pregunta se formula idénticamente (Μωϋσῆς ἐνετείλατο). Cosa tanto más extraña cuanto que—como se verá luego—el verbo ἐντέλλεσθαι no se acomoda bien en la versión de la perícope por Mateo.

Mc 10,4 = Mt 19,7:

La forma verbal ἐπέτρεψεν la pone Marcos en las palabras de los adversarios, Mateo en las de Jesús (Mt 19,8): los dos, sin embargo, quieren decir que Moisés permitió dar libelo de repudio y, por lo mismo, divorciarse de la mujer. La idea βιβλίον ἀποστασίου, común a los dos evangelistas, se encuentra también en Dt 24,1 (LXX), pero no el verbo ἀπολῦσαι, usado en este contexto por ambos evangelistas.

Mc 10,5 = Mt 19,8:

La palabra σκληροκαρδία se encuentra únicamente en este pasaje (y en el final de Marcos 16,14 añadido posteriormen-

[20] Puede verse sobre esto H. SEEMANN: ThW VI 28.36.
[21] Sobre la significación y origen de ἀποκρίνεσθαι en esta frase cf. G. DALMANN, *Die Worte Jesu I* (Leipzig 1898) 19ss.

te) [22]. Y es sorprendente que lo mismo Marcos que Mateo la usen en la misma forma: πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν.

Mc 10,6 = Mt 19,4:

Reproducen aquí los dos evangelistas la cita del Gén 1,27 a tenor de los Setenta. Esta coincidencia verbal con el texto de los Setenta reviste tanto más importancia por cuanto que Jesús no hizo la cita por la traducción griega del Nuevo Testamento.

Mc 10,7 = Mt 19,5 y Mc 10,8a = Mt 19,5b:

También en esta cita del Gén 2,24 existe uniformidad con el texto de los Setenta. Gén 2,24 suena en la versión de los Setenta: ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

Mc 10,8b = Mt 19,6a:

Esta consecuencia, que con el término ὥστε saca Jesús de la cita de Gén 2,24, está lo mismo en ambos evangelistas; únicamente varía un poco el orden: μία σάρξ (Mc) σάρξ μία (Mt).

Mc 10,9 = Mt 19,6b:

También coinciden los evangelistas en lo de la consecuencia sacada por Jesús de la exposición de la Escritura, y de su alcance. Hay que advertir aquí que el pronombre relativo no hace de sujeto ni en la frase relativa ni en la principal; hace sencillamente de objeto en acusativo. Más que a influjo semítico, se debe esto a la índole griega de la construcción [23]. Es digno de notarse igualmente que Mateo y Marcos usan el verbo συζεύγνυσθαι: Dios une a los dos esposos con el yugo.

Mc 10,11 = Mt 19,9:

La frase en forma de construcción de relativo condicional tiene todo el aire de una afirmación jurídica [24] y la «convierte en una sentencia fundamentalmente válida de Dios» [25].

[22] Aparece algunas veces en los LXX (Dt 10,16; Jer 4,4) y en algunos pocos pasajes de la literatura judía tardía; cf. J. BEHM: ThW III 616.

[23] K. BEYER, *Semitische Syntax im Neuen Testament* 168.

[24] E. KÄSEMANN, *Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament:* Exegetische Versuche und Besinnungen II (Göttingen 1964) 69-82.

[25] W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus:* ThHK 2 (Berlín 1962) 205.

3. Relación mutua de ambos textos

Respetando a algunos de diferente opinión [26], debemos concluir, basándonos en las coincidencias registradas, que se da dependencia literaria entre las dos redacciones de la perícopa, y no se puede seriamente poner en duda—como aparecerá luego—que la prioridad está de parte de Marcos.

Ya una simple ojeada a la composición de la perícopa hace probable la dependencia del texto de Mateo con relación al de Marcos. El relato de Mc 10,2-12 presenta la siguiente construcción:

1. Pregunta en público de los adversarios (v.2).
2. Respuesta también en público de Jesús, distribuida en réplica de Jesús, contestación de los fariseos, respuesta de Jesús (v.3-9).
3. Pregunta en privado de los discípulos (v.10).
4. Respuesta privada de Jesús (v.11.12).

Es el mismo esquema de que echa mano Marcos cuando la disputa del proceder «puro o impuro» (Mc 7,1-23; cf. Mt 15, 1-20).

D. Daube ha hecho caer en la cuenta de que idéntico esquema es el que utiliza, en el fondo, el género literario rabínico de las disputas [27]. Sólo por vía de ejemplo: dice la Pesiq 40: «Preguntaba un gentil al Rabban Jochanan ben Zakkai (+ c.80) y le decía: Lo que vosotros hacéis (con la ceniza de la vaca roja) me parece a mí que es arte de hechicería. Se trae una vaca, se la mata, se la quema, se la tritura y se recogen sus cenizas. Y si alguno de vosotros queda impuro por tocar un cadáver, se le rocía dos o tres veces, diciendo: «ya estás limpio». Respondió él: «¿No ha caído nunca sobre estos hombres (es decir, sobre ti) el espíritu de la confusión»? —No, dijo el gentil.

Entonces volvió a replicar el Rabino: « ¿No has visto tú todavía a un hombre sobre el que haya caído el espíritu de la

[26] Cf. E. Lohmeyer-W. Scmauch, *Das Evangelium des Matthäus* (Göttingen 1962) 281: «Las dos versiones se ocupan de la pregunta desde dos puntos de vista diversos e independientes sobre la disputa, con material idéntico en parte»; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* 575: «La narración resulta en Marcos esencialmente más pobre porque la unión de ambas perícopas, la santidad del matrimonio con el deber de la indisolubilidad, falta en Marcos. Esto hace imposible la derivación mateana de Marcos.

[27] D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Jordan Lectures 1952) (London 1956) 141-150.

confusión»? —Contestó el gentil: «Sí». El Rabban Jochanan ben Zakkai dijo: —«Y ¿qué hacéis vosotros con un hombre así?» —Respondió el gentil: «Se toman raíces, se queman debajo de él y se le rocía con agua, y huye el espíritu malo». —Añadió entonces el Rabino: «¿De modo que no quieren oír tus oídos lo que habla tu boca? De la misma manera es también este espíritu (el espíritu por la profanación de un cadáver) un espíritu de impureza según está escrito en Sach 13,2: «También yo quiero hacer desaparecer de esta tierra a los profetas y al espíritu de la impureza»; se rocía con agua de purificación y huye».

Cuando el gentil se marchó, dijeron los discípulos al Rabban Jochanan: «Rabbi, te has desentendido del gentil con una caña de paja (es decir, con facilidad); pero a nosotros ¿qué nos respondes?» —Les replicó el Maestro: «En vuestra vida no os hace impuros la muerte, ni os purifica el agua: Pero hay una decisión del Rey de todos los reyes. Dios ha dicho: «Yo he dado una ley, encontrando una decisión; ningún hombre tiene derecho a quebrantar mis mandatos, según se lee en Núm 19,2: «Esta es la decisión de la *Tora*» [28]. Es fácil descubrir el esquema aludido en la narración:

1. Pregunta en público de un gentil, es decir, de un adversario.

2. Pregunta en público también del Rabbi, que responde al que pregunta, pero de una manera no completa y sin dar propiamente la explicación.

3. Pregunta de los discípulos cuando marcha el gentil, y que esperan contestación satisfactoria.

4. La explicación privada del Rabbi, que da respuesta completa y aquietadora.

La misma arquitectura y procedimiento los encontramos solamente en Marcos; en él únicamente vemos el punto segun-

[28] BILLERBECK, 524; cf. también GnR 8 (6c): «Los *Minim* preguntan al Rabí Simlai (hacia el 250): ¿Qué significa eso que está escrito: «Queremos hacer al hombre a nuestra imagen y semejanza»? (Gén 1,26). El les dijo: «No está escrito: «entonces los dioses crearon al hombre a su imagen», sino «entonces creó Dios al hombre a su imagen». Después de marcharse los *Minim*, piden los discípulos que les dé una explicación más concreta el Maestro. Es cuando les expone la significación del plural en boca de Dios: El sólo ha creado a Adán de la tierra y a Eva de la costilla de Adán; las demás formaciones de los hombres son obra conjunta del varón, de la mujer y de Dios».

do y cuarto del esquema. La respuesta que da Jesús satisface a los adversarios, pero con la referencia a Gén 1,27; 2,24 (v.6-8) y la consecuencia que de aquí se saca (v.9) se mantiene dentro de lo que pueden comprender los fariseos [29]. La escuela rabínica veía (de nuevo otra indicación de D. Daube) en Gén 1,27 «una alusión al Adán primitivo» [30], que había salido de las manos de Dios como un ser andrógino. El matrimonio se acerca a este estado ideal. «Pero el divorcio con el consiguiente matrimonio es una negación del mismo», «es el rompimiento de lo que primitivamente era una unidad» [31]. Con esto se comprende la consecuencia sacada por Jesús, es decir, la repulsa del divorcio: «lo que Dios juntó, no lo separe el hombre» (v.9). La respuesta de Jesús al mismo tema, dirigida a los discípulos (punto cuarto del esquema), no se presta a equívoco (v.11.12).

Mateo conserva aparentemente el esquema subyacente, pero en realidad renuncia a él, pues convierte el punto cuarto de Marcos en segundo y arregla de nuevo el punto cuarto (v.10-12). Esto hace que las frases referentes a los eunucos se reconozcan como una adición, que originariamente no entraban para nada con el problema del divorcio, sino que lo metió posteriormente el evangelista en este contexto. Pues el esquema exige que el punto cuarto: *a)* debe tratar el mismo tema, y *b)* terminarlo con una respuesta clara y nada equívoca. En Mateo no se da ni lo uno ni lo otro: el punto cuarto contiene un tema nuevo (celibato o incapacidad para el matrimonio) [32], y lo propone además como en forma de enigma (v.11).

La fusión que hace Mateo del cuarto punto de Marcos con el segundo influye radicalmente para que todo el diálogo y la disputa se redacten de otra manera. Es lógico: la pregunta dirigida por Jesús primitivamente a los discípulos (Mc 10,11.12) no caería bien con la última respuesta dada a los fariseos (Mc 10,6-9), pues sufriría la vivacidad del diálogo, y por otra parte no sería posible la forma antitética de las últimas frases de Jesús (Mt 19,9). Por esta razón, la respuesta de Jesús, que en Marcos figura como final de la disputa, se la antepone y se

29 *Evangelisten und Rabbinen:* ZNW 48 (1957) 119-126.
30 Ibid., 126.
31 Ibid.
32 S. J. BLINZLER, Εἰσὶν εὐνοῦχοι. Para la exégesis de Mt 19,10-12: ZNW 48 (1957) 254-270.

la incluye en la réplica primera a la primera pregunta de los fariseos (cf. Mt 19,4-6 con Mc 10,6-9).

Además, la réplica de Jesús y las respuestas de los adversarios en Marcos (v.3.4) las pone Mateo como contrapregunta de los fariseos (v.7). Finalmente, la primera respuesta de Jesús a la pregunta primera de los adversarios en Marcos (v.5), pasa en Mateo a segunda respuesta a la réplica de los fariseos (v.8), con lo cual el ἀπ'ἀρχῆς manifiestamente se calca sobre Marcos 10,6 [33]. De este modo se hace que la prohibición del divorcio se convierta, en la conclusión del diálogo, en la antítesis de lo determinado por la ley mosaica (Dt 24,1). El examen sobre la composición del pasaje nos ha facilitado la respuesta al problema de por qué no es posible negar «que el texto de Mateo sea en realidad el más seguro y, por lo mismo, el más primitivo» [34]. Mateo ha compuesto un diálogo con más vivacidad, y lo «historiza» valiéndose, principalmente, de la adición κατὰ πᾶσαν αἰτίαν (v.3) y μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (v.9). De la labor redaccional del primer evangelista en esta perícopa se hablará cuando más determinadamente nos refiramos al método de la historia de la redacción. Baste, por tanto, dejar constancia de que la redacción del diálogo en Mateo—por los datos de la composición—aparece posterior a la de Marcos. Fijémonos en algunas particularidades con más detalle:

Mt 19,3 = Mc 10,2:

Mateo usa su expresión preferida προσῆλθον αὐτῷ. El verbo προσέρχεσθαι lo encontramos cincuenta y dos veces en Mateo, frente a sólo cinco en Marcos. La inclinación del evangelista Mateo a sustituir ἐπερωτᾶν por λέγειν aparece aquí también (cf. Mt 15,34 con Mc 16,15 con Mc 8,29, etc.). Todo el v.3 está mejor trabajado en Mateo que en Marcos.

Mt 19,4 = Mc 10,6:

Con la frase οὐκ ἀνέγνωτε quiere Mateo indicar expresivamente que en lo que sigue se trata de una cita de la Escritura (cf. 12,3,5; 21,16b). Ὁ κτίσας es una formación de κτίσεως y se explica dado el interés de Mateo por nombrar al sujeto de la frase.

[33] Cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* 278.
[34] Ibid., 277.

Mt 19,5 = Mc 10,7:

Con el καὶ εἶπεν se quiere aclarar que la cita de Gén 2,24 es palabra del Creador, la que, estrictamente tomada, no lo es.

Mt 19,6 = Mc 10,8b:

El concepto σὰρξ μία es más propio de la lengua griega, quiero decir, que se debe tener por una corrección.

Mt 19,7 = Mc 10,3.4:

La exposición del libelo de repudio y el abandono de la mujer, dice Mateo que lo consideran los fariseos como un mandato de Moisés, «donde evidentemente se advierte el influjo de Mc 10,3 (¿qué os ha mandado Moisés»?) [35].

Mt 19,8 = Mc 10,5:

La expresión τὰς γυναῖκας ὑμῶν ἀπολῦσαι se entiende como una aclaración a τὴν ἐντολὴν ταύτην de Marcos. La frase final del v.8 hay que considerarla como una adición del primer evangelista; enlaza con el principio del diálogo en el v.4, y en lo de ἀπ' ἀρχῆς advertimos un manifiesto influjo de Marcos v.6. Al mismo tiempo delata que «en la fuente-Mc 10,6 seguía aquí la exposición de la ordenación divina primitiva; el arreglo de Mateo es, a pesar de su superioridad real, un corregir el orden de Marcos» [36]. Con la repetición de ἀπ' ἀρχῆς se recalca por parte de Mateo el pensamiento de la «restitutio principii» con más energía que en Marcos.

Mt 19,9 = Mc 10,11:

Con el uso de λέγω δέ ὑμῖν logra Mateo no sólo introducir la definitiva respuesta de Jesús poniendo fin a la disputa, sino también contraponer antitéticamente lo que dice Jesús con el mandato de Moisés. La antítesis es un procedimiento literario característico del primer evangelista (cf., p.ej., Mt 5,21-48).

[35] Ibid., 277.

C) Los pasajes del seguimiento de Cristo: Mt 8,18-22; Lc 9,57-62

Mt 8,18-22	Lc 9,57-62
18 Ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον περὶ αὐτὸν	
ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν. 19 Καὶ	57 Καὶ
προσελθὼν εἷς γραμματεὺς εἶπεν	πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ εἶπέν
αὐτῷ· διδάσκαλε, ἀκολου-	τις πρὸς αὐτόν· ἀκολου-
θήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ. 20 καὶ λέγει	θήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ. 58 καὶ
αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς	εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς
ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ	ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ
κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώ-	κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώ-
που οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ.	που οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ.
	59 εἶπεν δὲ πρὸς ἕτερον· ἀκολούθει μοι.
21 ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν εἶπεν αὐτῷ·	ὁ δὲ εἶπεν·
κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν	κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθόν-
καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου. 22 ὁ δὲ Ἰη-	τι θάψαι τὸν πατέρα μου.
σοῦς λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι, καὶ	60 εἶπεν δὲ αὐτῷ·
ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυ-	ἄφες τοὺς νεκρούς θάψαι τοὺς ἑαυ-
τῶν νεκρούς.	τῶν νεκρούς, σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε
	τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 61 εἶπεν δὲ καὶ
	ἕτερος· ἀκολουθήσω σοι, κύριε· πρῶ-
	τον δὲ ἐπίτρεψόν μοι ἀποτάξασθαι
	τοῖς εἰς τὸν οἶκόν μου. 62 εἶπεν δὲ πρὸς
	αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς· οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν
	χεῖρα αὐτοῦ ἐπ' ἄροτρον καὶ βλέπων
	εἰς τὰ ὀπίσω εὔθετός ἐστιν τῇ βασι-
	λείᾳ τοῦ θεοῦ.

Los evangelistas Mateo y Lucas transmiten dos escenas (Mt), y aun tres (Lc) de seguimientos de Jesús, pero que se sitúan de modo diverso. Mateo desarrolla más la situación introductoria del primer «logion». Nos habla de que el Maestro dispuso partir a la otra orilla del lago, y pondría a continuación, algo más tarde, la tempestad calmada. Lucas, por el contrario, dice simplemente que «cuando iban por el camino» vino uno que le pidió a Jesús le admitiera en su seguimiento.

Pero no sólo la situación de la escena es distinta en ambos evangelistas, también lo es el modo de meter las escenas en el contexto: mientras que Mateo pone los diversos seguimientos en los dos capítulos de los milagros (c.8 y 9), inmediatamente antes de la tempestad apaciguada, Lucas nos habla de esas vocaciones en el capítulo importante del camino de Jerusalén (Lc 9,51-19,27). G. Bornkamm nos ha llamado la atención de la unión existente entre las palabras del seguimiento (Mt 8,

18-22) y el apaciguamiento de la tempestad (Mt 8,23-27) [37]. El único que pone en la historia de la tormenta del lago las dos invitaciones al seguimiento es Mateo. El primero que pide lo acepte Jesús en su seguimiento es un escriba, y se le previene de que no se comprometa irreflexivamente. El segundo es un discípulo que pide permiso a Jesús para ir primero a dar sepultura a su padre; pero se le dice que el seguimiento debe ser incondicional. «En ambos casos se trata de ἀκολουθεῖν» [38]. Solamente Mateo pasa a la otra historia con la transición: «cuando hubo subido a la nave, le siguieron sus discípulos» (Mt 8,23). «Este ἀκολουθεῖν es la palabra decisiva que enlaza la perícopa con lo anteriormente dicho» [39]. Tiene esta palabra del v.23 «un sentido profundo y plástico» [40]. La historia de la tempestad sirve a Mateo para advertirle de los peligros de «un seguimiento irreflexivo de Jesús: aquí vemos en su realidad al Hijo del hombre que no tiene dónde reclinar su cabeza. La historia afirma también, sin embargo, que Jesús tiene poder contra los poderes demoníacos y representa la βασιλεία de Dios, y que por eso puede exigir la renuncia de las cosas de la tierra, pero pudiendo compensar y premiar con valores más altos» [41].

Lucas, según hemos advertido, va a ponernos la escena de los llamamientos al comienzo del «gran viaje» a Jerusalén (Lc 9, 51-57), entre las dos misiones—la general y la de los setenta y dos discípulos (Lc 9,51-56 y 10,1-16)—, que se hacen resaltar (cf. 9,52: καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ, y 10,1: καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο πρὸ προσώπου αὐτοῦ). A diferencia de Mateo (Mt 8,22), Lucas pone dentro de las palabras del seguimiento la idea de la misión: «y tú vete y anuncia el reino de Dios», σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Lc 9,60).

1. Crítica textual

Mt 8,18 ὄχλον B.
ὄχλον πολύν W c g [1].
πολὺν ὄχλον 544 al. sa[pt].
ὄχλους ℵ * al. pe. bo.
πολλοὺς ὄχλους ℵ corr C K Θ al. pl. lat.

[37] Ibid., 278.
[38] G. Bornkamm, ibid., 50.
[39] Ibid., 50s.
[40] Ibid., 51.
[41] Ibid., 53.

Es difícil determinarse aquí por una decisión segura. De dar preferencia se la daríamos al ὄχλον atestiguado por B por tratarse de la variante más difícil.

8,21 μαθητῶν] + αὐτοῦ C K W Θ λ al. pl. vet-lat sy bo.
– αὐτοῦ ℵ B D al. vg.

La omisión de αὐτοῦ está mejor atestiguada: es decir, que αὐτοῦ no pertenece al texto primitivo.

Lc 9,57 καὶ πορευομένων P45 75 ℵ B C L Z al.
καὶ ἐγένετο πορ. D φ vet-lat
ἐγένετο δὲ πορ. 𝔎 A W λ al. pl. vg
πορευομένων δέ sa

La primera lección es la primitiva.

ἀπέρχη] + κύριε C 𝔎 A W Θ al. pl. (b) f q sy^{p} bo^{pt}
– κύριε P45 ℵ B L D Ξ 1 28 al. a c e l r vg sy^{sc} Mc

Ni el texto «neutral» ni el «occidental» traen κύριε; es decir, que esta palabra no es del texto original.

9,59 εἶπεν] + κύριε P45 75 ℵB^{c}CL𝔎A W Θ λ φ al. pl. lat sy^{cp} sa bo
– κύριε B* D 998 1574 al. pc. sy^{s} Or

Κύριε hay que tenerlo por lección primitiva.

~ πρῶτον ἀπελθόντι ℵ B al. pl.
~ ἀπελθόντι πρῶτον P45 75 C 𝔎 al.
ἀπελθεῖν πρῶτον A λ φ al. lat
πρῶτον ἀπελθόντα D "(~ Θ)
πρῶτον sa

πρῶτον ἀπελθόντι está mejor apoyada. Además es la variante más difícil. Por lo mismo pertenece al texto primitivo.

9,62 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς ℵ L
ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ D e
εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν C 𝔎 A W Θ al. pl.
εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς P45 75 B 700

La primera lección lleva la ventaja sobre las demás, precisamente por difícil.

2. Coincidencias

Mt 8,18 no encuentra paralelo en Lucas.
8,19 = Lc 9,57 ofrecen las siguientes coincidencias:
καί
εἶπεν
ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ
8,20 = Lc 9,58 coinciden en:
καί... αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς
αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινά τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ
Mt 8,21 = Lc 9,59 coinciden en lo siguiente:
κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον... θάψαι τὸν πατέρα μου
8,22 = Lc 9,60 coinciden también:
ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς
Lc 9,61.62 no tienen paralelo en Mateo.

La confrontación simple de dos o tres ejemplos permite reconocer que aquí ha existido una tradición anterior. La coincidencia verbal de ambos textos, que se extiende a toda la perícopa, hace presuponer una relación de dependencia. Como es fácil de apreciar, esta coincidencia verbal atañe principalmente a las palabras del Señor. En ambas redacciones suena totalmente igual lo del «Hijo del hombre» (Mt 8,20 = Lc 9,58) y la sentencia «deja a los muertos sepultar a sus muertos» (Mt 8,22 = Lc 9,60). Pero aun en las palabras de los que piden que les admita Jesús en su seguimiento, va muy adelante la coincidencia entre ambos autores. El primero que quiere seguir a Jesús se expresa lo mismo en Mateo que en Lucas: ἀκολουθήσω σοι, y refuerza la seriedad de su ruego con el giro ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ (Mt 8,19 = Lc 9,57). En el segundo ejemplo de vocación son casi idénticas las palabras con que piden, antes de seguir definitivamente la obediencia de Jesús, el ir a enterrar a su padre (Mt 8,21 = Lc 9,59) [42].

[42] Cf. A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik:* StANT 6 (München 1962) 106s.

3. Discrepancias

Mt 8,18	Lc 9,57
ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν.	πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ
Mt 8,19	Lc 9,57
+ προσελθών	
εἷς γραμματεύς	τίς
αὐτῷ	πρὸς αὐτόν
+ διδάσκαλε	
Mt 8,20	Lc 9,58
λέγει	εἶπεν
Mt 8,21	Lc 9,59
ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν εἶπεν αὐτῷ	εἶπεν δὲ πρὸς ἕτερον
	+ ἀκολούθει μοι
	+ ὁ δὲ εἶπεν
ἀπελθεῖν καί	ἀπελθόντι

Las diferencias entre los dos textos manifiestan que no se da una dependencia directa de Lucas con relación a Mateo. Más bien sacaríamos que ambos evangelistas, cada uno por su lado, han utilizado un modelo común.

Mt 8,19 = *Lc* 9,57:

Los datos diversos sobre el escenario—en Mateo manda Jesús trasladarse al otro lado del mar; en Lucas se encuentra Jesús con los discípulos en el camino—hacen pensar que los dos evangelistas se han encontrado los «logia» sin el marco correspondiente. De ahí que Mateo lo enlace con la historia de la tempestad, y Lucas con lo del viaje de Jesús a Jerusalén.

Mt 8,19 = *Lc* 9,57:

Según su predilección, Mateo usa προσελθών[43]. Mientras que en Lucas es un innominado el que dirige su petición a Jesús, en Mateo se trata de un escriba. Lo de εἷς γραμματεύς es una explicación del primer evangelista, y por lo mismo poste-

[43] Cf. p. 116.

rior. El αὐτῷ de Mateo hay que considerarlo como más primitivo en comparación del πρὸς αὐτόν de Lucas. La adición διδάσκαλε es un rasgo posterior en el primer evangelista; «ya que Lucas, de haberlo omitido (Mt 5,19), hubiera ido contra su costumbre»[44]. Mateo añade el tratamiento de διδάσκαλε en otros pasajes (cf. 12,28 con Mt 22,36).

Mt 8,20 = *Lc* 9,58:

λέγει en Mateo es más antiguo que el εἶπεν de Lucas.

Mt 8,21 = *Lc* 9,59:

Por Lucas quedamos en la incertidumbre de quién era el segundo a quien el Señor invitó a seguirle; en cambio, Mateo lo caracteriza como «otro de los discípulos». Es decir, una nueva aclaración del primer evangelista. Según Lucas, dijo Jesús «a otro»: ἀκολούθει μοι; se trata de una escena vocacional. En Mateo, por el contrario, se dirige a Jesús «otro discípulo» con el ruego «permíteme *primero* ir a sepultar a mi padre».

El problema de «si Lucas ha desplazado el ἀκολούθει μοι del verso siguiente al cincuenta y nueve[45], o si éste era el sitio verdadero de la invitación, hay que decidirlo apoyándonos en el juicio de conjunto de las variantes que ha introducido cada uno de los dos evangelistas en el texto del modelo anterior. Lucas tiene que poner como transición a la respuesta del invitado ὁ δὲ εἶπεν, puesto que comienza el «logion» con la llamada de Jesús. La coordinación de ἀπελθεῖν y θάψαι hay que considerarla como una nota aclaratoria; por lo tanto, la original es la forma en participio de Lucas ἀπελθόντι.

Mt 8,22 = *Lc* 9,60:

Como lo hace a menudo, Mateo completa la frase con el sujeto ὁ Ἰησοῦς. El εἶπεν en vez del λέγει se debe considerar como una corrección de Lucas. Adición de Lucas parece ser σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Lc 9,61.62:

Se da el problema de si Mateo ha omitido la tercera vocación o la añadió Lucas a modo de ejemplo. Es difícil solucionarlo. Habría que afinar en el punto de las variantes de redacción en ambos evangelistas.

[44] J. Schmid, *Matthäus und Lukas* 256.
[45] J. Schmid, *Matthäus und Lukas* 257.

Estamos ante un caso aquí de cómo Mateo y Lucas transmiten una fuente común sobre los «logia» del Señor (Q). Advirtamos de paso—esto se puede observar siempre—que la forma lucana de la Q se conserva más primitiva que la redacción de Mateo. En general, el tercer evangelista se suele limitar a suaves correcciones estilísticas; p.ej., en vez de αὐτῷ pone πρὸς αὐτόν, εἶπεν por λέγει. En el texto, común a Mateo, habrá que considerar como añadidura única de Lucas σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Esto nos da una pista para afirmar—y lo confirma el haber intercalado la añadidura entre dos «misiones»—que para Lucas el seguimiento es en orden al apostolado: «anuncia el reino de Dios». Es éste el encargo que hace el Señor a quien se decide a seguirle. Que Lucas ha conservado la forma primitiva de la Q, nos lo está diciendo la falta de unidad en el orden de las diversas vocaciones: en la primera, la voluntad de seguimiento no parte de Jesús, sí en cambio en la segunda. En esta última, además, se trata de una vocación que recuerda mucho a la vocación de Leví en el evangelio de Marcos (Mc 2,14). Lo que hace probable que el ἀκολούθει en Lucas ocupe su sitio primitivo.

Mateo ha entrado más a fondo en la forma tradicional del texto de los «logia». Conscientemente ha metido lo de las vocaciones en los temas de los capítulos 8 y 9; más aún, todo lo ha subordinado a la concepción general de su evangelio. Probablemente, la razón de haber omitido Mateo el tercer caso vocacional que trae Lucas se debe a esa incorporación de su tema al ciclo de los milagros en los capítulos 8 y 9: «de este modo se logra una simetría en la arquitectura de la ordenación de la perícopa: 3:2:3:2:3 [46]. La subordinación a la idea general del evangelio se hace notar principalmente en la caracterización de los que piden el seguir a Jesús. En Lucas es un ἕτερος difuminado (Lc 9,59), en Mateo ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν (Mt 8, 21). Advirtamos que para el primer evangelista los μαθηταὶ son los cristianos. Así habla un cristiano que pide un plazo en el seguimiento. La invitación ἀκολούθει μοι equivaldría en este contexto a «cumple tus deberes como μαθητής» [47]. Esto indica que el ἀκολούθει μοι no está en su sitio primitivo. Con toda probabilidad, la caracterización del primer peticionario como

[46] A. SCHULZ, *Nachfolgen und Nachahmen* 105.
[47] A. SCHULZ, ibid., 107.

γραμματεύς hay que entenderla en el mismo sentido; Mateo conoce al γραμματεύς cristiano, y se designa a sí mismo como tal (Mt 13,52). Los «logia», que originariamente son ejemplos que hay que interpretar como de lo que se espera y debe realizar el que siga al Señor, por la pluma de Mateo se ponen en la perspectiva de su evangelio, indicando las exigencias concretas que los maestros cristianos deben cumplir en su vida.

D) La parábola del grano de mostaza: Mc 4,30-32, y la doble parábola del grano de mostaza y de la levadura: Mt 13,31-33; Lc 13,18-21

1. La parábola del grano de mostaza Mt 13,31-32; Mc 4,30-32; Lc 13,18-19

Mt 13,31-32	Mc 4,30-32	Lc 13,18-19
31"Αλλην παραβολὴν		
παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων·	30Καὶ ἔλεγεν·	18"Ελεγεν οὖν·
ὁμοία ἐστὶν ἡ βασι-	πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βα-	τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βα-
λεία τῶν οὐρανῶν	σιλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ ἐν	σιλεία τοῦ θεοῦ, καὶ τίνι
	τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶ-	ὁμοιώσω αὐτήν; 19ὁμοία
κόκκῳ σινάπεως, ὃν	μεν; 31ὡς κόκκῳ σινά-	ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως,
λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπει-	πεως, ὃς ὅταν σπα-	ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβα-
ρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ.	ρῇ ἐπὶ τῆς γῆς,	λεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ,
32ὃ μικρότερον μέν ἐστιν	μικρότερον ὂν πάντων	
πάντων τῶν σπερμάτων,	τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ	
ὅταν δὲ αὐξη-	τῆς γῆς, 32καὶ ὅταν σπα-	καὶ ηὔξησεν
θῇ,	ρῇ, ἀναβαίνει καὶ γίνεται	
μεῖζον τῶν λαχά-	*μεῖζον πάντων τῶν λα-*	
νων ἐστὶν καὶ γίνεται	*χάνων*, καὶ ποιεῖ	καὶ ἐγένετο εἰς
δένδρον, ὥστε	κλάδους μεγάλους, ὥστε	δένδρον, καὶ
ἐλθεῖν	δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν	
τὰ πετεινὰ τοῦ οὐ-	αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ	τὰ πετεινὰ τοῦ οὐ-
ρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν	οὐρανοῦ κατασκηνοῦν.	ρανοῦ κατεσκήνωσεν
ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.		ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.

2. La parábola de la levadura; Mt 13,33; Lc 13,20-21

Mt 13,33	Lc 13,20-21
33"Αλλην παραβολὴν ἐλάλησεν αὐ-	20Καὶ πάλιν εἶπεν·
τοῖς· ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν	τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ;
οὐρανῶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ	21 ὁμοία ἐστὶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ
ἐνέκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως	ἔκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως
οὗ ἐζυμώθη ὅλον.	οὗ ἐζυμώθη ὅλον.

1. Crítica textual

Mt 13,31 παρέθηκεν ℵ B ℜ A al. pl.
ἐλάλησεν D L Θ φ al. vet-lat sy^cs
παρέθηκεν es la variante mejor apoyada y por lo mismo la lección original.

Mc 4,30 πῶς ℵ B C al. vg
τίνι K A D Θ λ al. pl. lat Or

πῶς hay que considerar esta lección como primitiva; en τίνι se da una asimilación a Lc 13,18.
τίνι ℵ B C* L al.
ποίᾳ C² K A D Θ al. pl.
τίνι es la mejor apoyada; ποίᾳ es una asimilación a
πῶς αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν ℵ B C* L al.
παραβολῇ παραβάλωμεν αὐτήν C² K A D Θ''(λ) al. pl.
τὴν παραβολὴν θῶμεν W (e)
Desde el punto de vista de los testigos la variante αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν es la primitiva; además se trata de la lección más dura.

4,31 ὡς ℵ B C L K al. pl.
ὁμοία ἐστίν Tat D c bo.
Por mejor apoyada ὡς es la primitiva; ὁμοία ἐστίν es una asimilación al texto de Lucas
τῆς γῆς ℵ B C K al. pl.
τὴν γῆν D L W al. vet-lat
τῆς γῆς es la variante primitiva por mejor atestiguada.

4,32 + καὶ ὅταν σπαρῇ ℵ B C L K D al. pl.
— καὶ ὅταν σπαρῇ W b c e q r
La mejor apoyada es la adición καὶ ὅταν σπαρῇ. Es la lección original.
ἀναβαίνει ℵ B C L K A D al. pl.
αὔξει W b c e q r
En ambos casos estamos ante una asimilación a la forma del texto que trae Lucas.

Lc 13,19 ἑαυτοῦ B C K A al. pl.
αὐτοῦ P45 ℵ D Θ al.
ἑαυτοῦ es la mejor atestiguada y por lo mismo la primitiva;
αὐτοῦ habría que tenerla por asimilación al texto de Mateo.
δένδρον] + μέγα P45 K A W Θ λ φ al. pl. c vg sy^p
— μέγα ℵ B L D al. a b e ff² i l sy^cs.
Aunque no está mal apoyado μέγα, no pertenece, sin embargo, al texto primitivo. Se enfrentan aquí los representantes del texto «neutral» y los del «oc-

cidental». Por otra parte, debemos dar la preferencia a la lección más corta.

Mt 13,33 ἐλάλησεν αὐτοῖς B K W λ al. pl. lat sy^{p} bo
ἐλάλ. αὐτοῖς λέγων ℵ Θ φ al. h q (l)
παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων C al. pc. sa
Om. D (k) sy^{cs}
ἐλάλησεν αὐτοῖς está mejor apoyada y por otro lado es la más corta de las variantes; se puede tener por la más primitiva.

Lc 13,21 ἔκρυψεν P^{45} B N al. pl.
ἐνέκρυψεν P^{75} ℵ K A D W Θ al.
ἔκρυψεν se debe tomar por el texto primitivo, el ἐνέκρυψεν es una aproximación del texto de Mateo.

2. Crítica literaria

A diferencia de Marcos, que nos da noticia únicamente de la parábola del grano de mostaza, los otros dos Sinópticos traen dos parábolas juntas, la del grano de mostaza y la de la levadura. Fácilmente se saca «que ambas parábolas expresan la misma idea con imágenes distintas»[48]. Marcos la parábola única, y Mateo la parábola doble, las sitúan igualmente en el contexto del capítulo de parábolas (cf. Mc 4 con Mt 13). En Lucas, sin embargo, vemos las parábolas en otro contexto. En la perícopa que comienza en Lc 11,1 se habla de la posición de los discípulos en el mundo, de la diferenciación con relación a otros grupos judíos y de la llamada al pueblo a la penitencia. La perícopa en realidad entra en el contexto del «gran» viaje a Jerusalén (Lc 9,51-19,27), sin que se haga mención expresa de esta situación del viaje. Pero vuelve a anudar Lucas su relato con el «camino hacia Jerusalén» (Lc 13,22). El pasaje de la doble parábola lo pone Lucas de final (Lc 13,10-21), como ya en 12,13-21 y 13,1-9 había servido una parábola para remate de un diálogo, y es un modo de hacer la transición a lo que sigue.

Estas observaciones prueban que la parábola del grano de mostaza se nos ha transmitido de dos formas, reflejadas en la narración de Mateo y de Lucas; la primera, en la redacción

[48] J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen ^{6}1962) 89; Jeremias junta la parábola doble de los Evangelios (cf. p.89ss).

del evangelio de Marcos, y la segunda, en la de la Q. Por lo que hace a la parábola de la levadura, tanto en el relato de Mateo como de Lucas está latiendo en el fondo la redacción Q. Se puede observar, por lo que diremos, la manera cómo se producen Mateo y Lucas con sus fuentes respectivas: el evangelio de Marcos por un lado, y por el otro la Q.

Metodológicamente conviene comenzar por la parábola de la levadura por transparentarse aquí con más claridad la situación de las fuentes. En la misma parábola se da tal coincidencia—Mateo-Lucas—en ὁμοία ἐστίν—ὅλον, que se está adivinando subyacente la redacción Q. La escena se dibuja con concisión y brevedad admirable: una mujer toma levadura y la echa en tres medidas de harina [49], hasta que fermenta. Lo de βασιλεία τῶν οὐρανῶν debe ser adición de Mateo; esta frase la prodiga el primer evangelista hasta treinta y tres veces. El simple ἔκρυψεν, en vez del «hapax legomenon» ἐνέκρυψεν, hay que atribuirlo a corrección de Lucas. En las fórmulas para introducir la escena, advertimos una diferencia notable en ambas redacciones. Mateo procede con ἄλλην παραβολὴν ἐλάλησεν αὐτοῖς lo mismo en el v.31 que antes en el 24 (Mt 13,24.31); forma de introducirse equivalente al καὶ πάλιν εἶπεν de la Q. Cosa parecida habrá que decir sobre el modo de preguntar con que introduce Lucas la parábola: se retrotrae a la Q, ya que el tercer evangelista tiene por norma evitar preguntas retóricas. Se trata de un comienzo en dativo, en forma de pregunta previa tan frecuente en las parábolas rabínicas [50]. Juzgado el problema en su conjunto, diremos que Lucas se atiene con más fidelidad que Mateo a la redacción Q de la parábola.

La parábola del grano de mostaza la construye literalmente Lucas de modo totalmente análogo a cuando la parábola de la levadura: un hombre toma un grano de mostaza, lo arroja en su huerto, y crece y se convierte en un árbol y las aves del cielo anidan en sus ramas. Como en la parábola de la levadura, también aquí estamos ante una narración en forma de pasado (nada menos que cuatro aoristos). No sólo por la manera de la redacción, sino además por la contraposición pareada

49 σάτον es una palabra sacada del arameo; la medida de harina equivale a trece litros.

50 J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* 99-102.

hombre-mujer, y quizá huerto-casa, son dos parábolas fusionables en una.

Marcos configura distintamente la parábola del grano de mostaza. En vez de una narración en pretérito, se da aquí una pintura en presente: el grano de mostaza, aun siendo más pequeño que otras semillas, crece aprisa, tan pronto como se le siembra: se levanta por encima de todos los arbustos y echa ramas tan grandes que a su sombra pueden cobijarse las aves del cielo.

En la fórmula de introducción las dos redacciones están más cercanas que en la misma parábola: ambas utilizan el comienzo en dativo con la doble pregunta previa que hay que considerar como «parallelismus membrorum». En el tenor de redacción los dos textos se separan notablemente.

Todas estas observaciones dan por resultado que Lucas no ha utilizado como fuente el modelo Marcos, sino que, al igual que en la parábola de la levadura, nos da la redacción de la Q. No se puede asegurar influjo alguno de Marcos. Precisamente por la fidelidad con que refleja Lucas aquí a la Q, podemos darnos cuenta de la forma de redacción que debieron de tener las dos parábolas en la Q. Aquí figuraban como parábola doble, que—como hemos anotado ya—, tanto por la forma de lenguaje como por la contraposición pareada hombre-mujer, huerto-casa, se pueden reducir a una y que para mayor eficacia literaria reviste el mismo pensamiento con imágenes diversas: la pequeñez de los comienzos, y las dimensiones grandiosas del final, queriendo indicarnos que lo mismo pasa con el reino de los cielos. No podemos contestar a la pregunta de si ambas parábolas originariamente eran ya una parábola doble en boca de Jesús. La redacción por Marcos de la parábola del grano de mostaza permite concluir que en la tradición preevangélica las dos parábolas corrían como parábola doble [51].

El ejemplo es interesante para apreciar el procedimiento de trabajo del tercer evangelista. Demuestra que Lucas a veces da preferencia a otra fuente aun teniendo delante el relato paralelo de Marcos. Esto vale sobre todo para la historia de la

[51] También en el evangelio de Tomás se transmiten las dos parábolas separadas; la parábola del grano de mostaza como Log. 20, la de la levadura (Log. 96); cf. para el tema a W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangeliumsübersetzungen:* BZNW 29 (Berlin 1964) 61-66 183-185.

pasión, y, dentro de ella, para la historia de la institución (Lc 22,15-20).

Una mirada al texto de Mateo nos persuade de que el primer evangelista ha combinado ambas formas de la parábola. El v.31a es un calco evidente sobre el v.24. Aun la expresión ἐν τῷ ἀγρῷ parece calcada sobre el v.24; desde luego, «es más concreta que el ἐπὶ τῆς γῆς de Marcos y el εἰς κῆπον de Lucas» [52]. El v.31b presenta la narración en forma pretérita sacada de la Q, y el ἔσπειρεν hay que tenerlo por la corrección de ἔβαλεν (Lc). Más primitivo que el ἑαυτοῦ de Lucas es el αὐτοῦ de Mateo. El v.32a (dos veces ἐστίν) se acerca a la descripción en presente de Marcos, que, sin embargo, es una mejora estilística. De nuevo el v.32b se atiene con más fidelidad a la redacción Q de la parábola, pero la expresión en presente es como en Marcos. El ἐλθεῖν se debe considerar a modo de redondeamiento de Mateo.

52 J. Schmid, *Matthäus und Lukas* 301.

Capítulo III

EL METODO DE LA HISTORIA DE LAS FORMAS

I. *Presupuestos para el trabajo*

Para el método de la crítica literaria cf. p.80.

II. *Literatura*

A) Obras básicas

K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlin 1919, Neudruck Darmstadt 1964).
— *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte:* ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ (Festschrift für H. Gunkel) II (Göttingen 1923) 50-134.
M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1919, ^{5}1966).
— *Stilkritisches zur Apostelgeschichte:* ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ (Festschrift für H. Gunkel) II (Göttingen 1923) 27-49 (= Aufsätze zur Apostelgeschichte, hrsg. von H. Greeven [FRLANT NF 42] (Göttingen ^{3}1957) 9-28).
R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT NF 12) (Göttingen 1921, ^{5}1961, Ergänzungsheft ^{2}1962).
M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums* (Berlin 1921).
G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung* (FRLANT NF 15) (Göttingen 1922).
L. Köhler, *Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testamentes* (Tübingen 1927).
K. Grobel, *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse* (FRLANT NF 35) (Göttingen 1937).

B) Trabajos de investigación y de información general

M. Dibelius, *Zur Formgeschichte der Evangelien:* ThR NF 1 (1929) 185-216.
— *Zur Formgeschichte des Neuen Testaments (ausserhalb der Evangelien):* ThR NF 3 (1931) 207-242.
O. Cullmann, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique:* RHPhR 5 (1925) 459-477; 564-579.
G. Iber, *Zur Formgeschichte der Evangelien:* ThR NF 24 (1956-57) 283-338.
J. Schmid, Artikel «Bibelkritik»: LThK^{2} II 363-366 (Lit.).
R. Schnackenburg, Artikel «Formgeschichtliche Methode»: LThK^{2} IV (1960) 211-213.
G. Bornkamm, Artikel «Evangelien, formgeschichtlich»: RGG^{3} II 749-753 (Lit.).

C) Publicaciones críticas y de ampliación

E. Fascher, *Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik* (Gieben 1924).
E. Schick, *Formgeschichte und Synoptikerexegese* (NTA 18,2-3) (Münster 1940).

P. Benoit, *Réflexions sur la «Formgeschichtliche Methode»*: RB 53 (1946) 481-512 (= Exégèse et Théologie I [Paris 1961] 25-61.
R. Schnackenburg, *Zur formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung*: ZKTh 85 (1963) 16-32.
H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings*. A Study in the Limits of «Formgeschichte» (London 1957) (= Studia Evangelica I [TU 73], [Berlin 1959] 43-56).
B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity (ASNU 22) (Uppsala [2]1964).
K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese* (Neukirchen 1964).
D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Jordan Lectures 1952) (London 1956).
V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (London [4]1957).
K. Stendahl, *The School of St. Matthew* (Uppsala 1954).

III. *Historia de las formas*

A) Panorámica histórica

El método de historia de las formas nace de una desazón producida por la crítica literaria pura. Vale para este método lo que H. Gressmann dice de la escuela de la historia de las religiones: «... surge como animosidad contra una crítica literaria parcial y exclusivista... No se debe pensar que con sola la crítica literaria se despacha y concluye la labor del historiador. Los críticos literarios no suelen reparar en el hecho de que, en realidad, se ha dado una historia no escrita, y que hay que ir más allá de los textos literarios si se quieren apresar los motivos inductores de una obra» [1]. El método de la historia de las religiones se aplica a la prehistoria de los fenómenos religiosos y a sus motivaciones; la historia de las formas comienza su problemática preguntándose por las «formas» literarias (y preliterarias) en su evolución histórica.

En realidad, historia de las religiones e historia de las formas se ayudan mutuamente, sólo que la historia de las religiones se empleó al principio con preferencia en la ciencia neotestamentaria, mientras que la historia de las formas se aplica en los primeros momentos al campo bíblico del Antiguo Testamento, gracias a las investigaciones de H. Gunkel.

Bien es cierto que ya J. C. Herder se había comenzado a

[1] H. Gressmann, *Albert Eichhorn und Die Religionsgeschichtliche Schule* (Göttingen 1914) 30.

interesar por la *prehistoria* oral de nuestros Evangelios y por sus formas. Aplicó a los Evangelios el interés despertado entonces por las antiguas literaturas populares [2]. Casi un siglo más tarde declaraba F. Overbeck: «Todas las literaturas tienen una historia en sus formas precisamente; por lo mismo, una historia de las formas resulta una historia auténtica de literatura» [3]; y pedía ya entonces que se aplicara este principio a la «literatura cristiana primitiva» [4].

Pero cuando expresa y abiertamente se comienzan tales investigaciones es en el año 1908, gracias a J. Weiss, que las aplica a los «Problemas de la ciencia neotestamentaria en la actualidad». «No sólo la forma literaria de los Evangelios es en su conjunto un problema hasta ahora no resuelto; queda por resolver principalmente y sobre todo cada una de las narraciones en particular y los grupos concretos de materiales. Se está pidiendo con urgencia la comparación de estos materiales, clasificándolos por tema y estructura formal, no sólo acudiendo a modelos anteriores del Antiguo Testamento, sino a todo aquello que esté al alcance y pueda presentar formas parecidas... En una palabra, hay que abordar aquí una crítica de estilo, que naturalmente tiene que ir de la mano con la crítica y la labor comparativa de la historia de las religiones» [5]. Pide esto de un modo especial para los discursos y dichos de Jesús: «Se trata de investigar las *formas* de estos discursos desde la frase más sencilla hasta el discurso más complicado, desde la simple comparación hasta las parábolas más completas» [6]. Un boceto breve, pero enérgico, del desarrollo de este programa intentó dibujarlo J. Weiss en su artículo *Historia literaria del Nuevo Testamento* [7], que comienza con la

[2] Cf. W. G. Kümmel, *Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme:* Orbis Academicus III 3 (Freiburg 1958) 98: «Examinando la significación y las formas de la tradición evangélica más antigua y el carácter de testigos de los Evangelios canónicos, planteó por vez primera Herder el problema de la historia de las formas en la investigación de los Evangelios».

[3] F. Overbeck, *Die Anfänge der patristischen Literatur:* HZ 48 (1882) 423.

[4] Cf. W. G. Kümmel, 256: «Con esto anticipaba Overbeck las ideas fundamentales de la investigación de la *historia de las formas* del cristianismo».

[5] J. Weiss, *Die Aufgaben der neutestamentlichen in der Gegenwart* (Göttingen 1908) 35.

[6] Ibid., 45.

[7] RGG[1] III (1912) 2175-2215.

frase: «La intención de este artículo es estudiar la literatura primitiva cristiana en sus formas y según sus motivos».

En 1912 publicó P. Wendland su tratado *Las formas literarias cristianas primitivas* [8]. Se anticipan aquí puntos de vista importantes de la posterior «historia de las formas», como, p.ej., que «el penetrar en el estudio primero de la tradición oral y en sus características es un presupuesto necesario» (261) para entender los Evangelios, o que «el interés no histórico, sino el de edificación, es el que determina la elaboración y también la selección del material» (262), o que las tradiciones particulares que utilizaba Marcos «tenían la tendencia natural a desligarse de la circunstancia espacial y de tiempo» y «sólo para la Pasión se conserva con bastante seguridad la sucesión histórica de los hechos» (262), o que Marcos «es más compilador y redactor que escritor» (267). A pesar de todo, no estamos en el libro de Wendland todavía ante una historia de las formas en el sentido estricto del término. La «historia de las formas» cultivada por Dibelius y Bultmann se interesa de modo principal por las «formas» de los Evangelios sinópticos, Wendland actúa sobre toda la literatura cristiana primitiva, y la clasifica por los siguientes géneros: Evangelios, Hechos de los Apóstoles, Cartas, Apocalipsis, Apologética cristiana. Si quisiéramos caracterizar brevemente la obra de Wendland, podríamos decir que es la primera «Historia de los géneros». El interés por «las formas» y «el elemento formal» es todavía débil.

E. Norden, en su libro *Agnostos Theos*, aparecido en 1913, se aplicó de un modo consciente, como lo expresa el subtítulo a «las investigaciones para la historia de las formas de los discursos religiosos» [9]. Se esforzó no solamente por definir el discurso del Areópago en los Hechos de los Apóstoles como «tipo de una predicación misionera», sino que hizo valiosas indicaciones sobre «la historia del estilo de las fórmulas de plegaria y predicación» dentro de la literatura epistolar del Nuevo Testamento.

Fueron, por lo tanto, dos filólogos—P. Wendland y E. Norden—los que, poco antes de la primera guerra mundial, propusieron principios y modos prácticos de investigación sobre

[8] HNT I 3 (Tübingen 1912).

[9] E. NORDEN, *Agnostos Theos*. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede (Darmstadt [4]1956).

las formas. Aunque las primeras obras de «historia de las formas» aparecieron en Alemania a finales de la primera guerra mundial.

En 1919 daba a la imprenta K. L. Schmidt su estudio sobre «El marco de la historia de Jesús». Su cuidado y esmerado análisis de los datos locales y cronológicos en los Evangelios sinópticos le llevaron a la conclusión de que, tras de nuestros Evangelios, se mueven narraciones particulares de tradición oral que los evangelistas, sin conocimiento de las conexiones históricas, las han unido atendiendo a razones de tema o también a motivos prácticos. «La tradición más antigua sobre Jesús es tradición de «perícopas», es decir, tradiciones de escenas particulares y dichos también particulares, que en su mayoría corrían entre la comunidad sin marco fijo cronológico ni topográfico» (V). Tan importante como la distinción que hacía Schmidt de marco y tradición particular, era la consideración de «que lo que da origen a los escritos primitivos cristianos es el culto» (VI). Poco más tarde (1923) el mismo K. L. Schmidt, en un ensayo sobre «El puesto de los Evangelios en la historia de la literatura general», llamaba la atención para que nos fijáramos en que los Evangelios «de suyo no son alta literatura, sino literatura de tono menor», libros populares para el culto y, por lo mismo, expresión de un hecho, de un movimiento religioso (124).

Casi al mismo tiempo (1919) apareció la obra de M. Dibelius: *La historia de las formas del Evangelio*, que dio el nombre a la nueva rama de investigación. Dibelius aplicó después el método de la historia de las formas también a los Hechos de los Apóstoles [10]. «La comprensión literaria de los Sinópticos comienza por el conocimiento de que contienen fondos por compilación. Los compositores son sólo, en una parte mínima, escritores; en lo esencial son compiladores, transmisores, redactores» (2). Los evangelistas aceptaron una materia previamente trabajada. «Unieron unas con otras pequeñas unidades que por su forma tenían ya su carácter peculiar» (3). «Como los testigos oculares eran al mismo tiempo predicadores, llegaba a la masa lo vivido por ellos—aquí nos encontramos ante el motivo de la propagación—. Difusión que no quedaba al arbitrio personal o al azar del momento, sino que se hacía me-

[10] *Aufsätze zur Apostelgeschichte, hrsg. von H. Greeven* (Göttingen ³1957).

tódicamente, en servicio de intereses concretos y con la intención de una finalidad bien determinada; aquí empezamos a presentar la ley que ha guiado la formación de la tradición», a la vez que se transparenta con claridad «lo que fue causa de la difusión de esta tradición: el afán misionero puso la ocasión, y la predicación el vehículo de propaganda de lo que guardaban en su memoria los discípulos de Jesús» (12).

Dibelius distingue fundamentalmente dos formas de narración en sí distintas: el «paradigma» y las «novellae». Por «paradigmas» entiende narraciones cortas, redondeadas, que servían a modo de ejemplos o apólogos para la predicación, mientras que en las «novellae» ve Dibelius entrar en acción la complacencia del mismo narrador en la pintura que hace de las situaciones y en la caracterización cuidada de la persona de Jesús. Según Dibelius, en el paso de una forma a otra se patentiza cómo el cristianismo, originariamente ausente del mundo, va penetrando cada vez más en ese mundo. Y este simple dato nos dice que la distinción de la historia de las formas nos proporciona elementos con que valorar simultáneamente la crítica histórica.

En el año 1921 aparece *Historia de la tradición sinóptica*, de R. Bultmann. También este autor pretende «dar un cuadro de la historia de las diversas piezas componentes de la tradición» (4). Arranca de la idea de «que la literatura, en la que se vuelca la vida de una comunidad, también la de la primitiva comunidad cristiana, brota de determinadas manifestaciones vitales y urgencias de dicha comunidad; lo que estimula a reflejarse en un estilo concreto, en forma y géneros particulares» (4). Pregunta Bultmann sobre la procedencia histórica de cada pieza de esa tradición, y alude aquí, con más insistencia que Dibelius, a la problemática esencial de la historia de las religiones, aceptando la distinción entre comunidad primitiva palestinense y comunidad helenística, distinción introducida por los representantes de la escuela de la historia de las religiones. Asigna un papel de primera importancia al influjo creador de las comunidades en la reelaboración y ampliación de la tradición primigenia, subrayando que el tipo literario de evangelio inaugurado por Marcos hunde sus raíces en la predicación y en el culto de las comunidades helenísticas.

Bultmann distingue estas formas fundamentales de tradi-

ción: apotegma, palabras del Señor, historias de milagros, narraciones históricas y leyendas.

Cómo nace y se desarrolla la tradición preevangélica, lo concibe Bultmann de este modo: «La compilación de los materiales de la tradición comenzó en la primitiva comunidad palestinense. Preocupaciones apologéticas y polémicas hacen que se reúnan y se compongan piezas apotegmáticas. Tanto por necesidades de edificación como por la vivacidad del espíritu de profecía entre la comunidad se transmiten, se componen y se recopilan dichos del Señor proféticos y apocalípticos. Nuevas colecciones de palabras del Señor se fueron creando para llenar las exigencias parenéticas y disciplinares de la comunidad. Y es muy natural que se contaran y corrieran entre la comunidad historias de Jesús, apotegmas biográficos, historias de milagros y otras.

Y aunque tengamos que admitir que se echó mano de historias milagrosas en la apologética y en la propaganda como argumentos probativos en favor del Mesías, no es posible, sin embargo, reconocer como factor dominante algún interés especial. Tampoco es admisible querer encontrarse siempre una finalidad e intención práctica, porque cuando nos domina un tema, tendemos a objetivarlo aun desinteresadamente (393).

El radicalismo crítico y el exagerado escepticismo de Bultmann respecto a la autenticidad histórica de la tradición sobre Jesús es lo que ha hecho principalmente que la historia de las formas haya caído a menudo en descrédito, «pues da la impresión de querer destruir el fundamento histórico de la fe cristiana en la persona de Jesús» [11]. No es de extrañar, por lo tanto, que el interés de la historia de las formas tropiece con aceradas críticas. Pero reconozcamos con lealtad que estas críticas no se han limitado siempre y únicamente a la repulsa de los argumentos del método de historia de las formas y para defender los valores tradicionales, sino que han contribuido beneficiosamente a que el método de historia de las formas evolucionara a mejor purificándolo de sus defectos de origen.

La posición crítica más valiosa por parte católica podemos decir que es el estudio de E. Schick [12]. Acepta Schick que los Evangelios sinópticos hay que considerarlos en lo esencial co-

11 W. G. Kümmel, ibid., 433.

12 *Formgeschichte und Synoptikerexegese:* NTA 18,2-3 (Münster 1940).

mo colecciones de pequeñas unidades literarias; acepta también que la predicación es el «Sitz im Leben». Pero frente a Dibelius arguye que no comprende cómo las «novellae» no estén en los dominios de la predicación. También ellas tenían por motivo presentar a Jesús como Señor, y esto entra desde el principio en la temática del *kerygma* primitivo cristiano.

La crítica de K. Stendahl se dirige contra la tesis representada por Dibelius sobre la predicación [13]. No es sostenible esta tesis cuando se analiza el material de la predicación, y por eso hay que corregirla. Stendahl aventuró la idea de que el cuidado y difusión de la tradición de Jesús se debió a una «escuela»... No eran los Apóstoles predicadores los que instruían a la comunidad sobre los pasos de la historia de Jesús; ésta era incumbencia más bien de los ὑπηρέται, que acompañaban a los Apóstoles. Prueba su afirmación Stendahl con Lc 1,2, donde a tales ὑπηρέται τοῦ λόγου se les nombra expresamente, y con Act 13,5, donde se designa a Juan Marcos como ὑπηρέτης.

También H. Riesenfeld [14] se vuelve contra la tesis de Dibelius sobre la predicación y admite que la lectura del culto litúrgico era el «Sitz im Leben» de las palabras y hechos de Jesús. Llegó a esta suposición Riesenfeld basándose en el hecho de que las Cartas del Nuevo Testamento, que en su factura se ve que van ordenadas a la predicación, apenas se surten de los materiales de la tradición de los Evangelios sinópticos. La predicación supone más bien el anuncio de los dichos y los hechos de Jesús que servían de lectura como «Escritura sagrada» en las reuniones para celebrar el culto de la primitiva comunidad cristiana. La difusión de la tradición de Jesús era obra de maestros, que se producían en su caso al estilo de los rabinos judíos con relación a las sentencias de sus autoridades.

B. Gerhardsson, discípulo de H. Riesenfeld, ha intentado en una monografía voluminosa fundamentar ampliamente la tesis de su maestro [15]. Gerhardsson tiene por probable el que en la primitiva Iglesia, en vez de la «Tora oral» de la tradición judía (que constaba de *Halakha* y *Haggada)* se utilizaba el λόγος κυρίου; en vez de la παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (cf. Mc 7,3.5;

[13] *The School of St. Matthew* (Uppsala 1954).

[14] *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of «Formgeschichte»* (London 1957).

[15] *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity:* ASNU 22 (Uppsala ²1964).

Mt 15,2) se hacía uso de la παράδοσις τοῦ κυρίου (cf. 1 Cor 11,2.23; 15,3) transmitida de un modo parecido a la Tora oral entre los rabinos. Se daba a las palabras del Señor en la Iglesia primitiva un puesto y una importancia como a los *Halkhoth* en la Tora oral, es decir, servían de normas para la fe y la vida cristianas. Esto explica que el fondo de los evangelios de Mateo y de Lucas lo compongan una colección de los dichos del Señor. Tampoco Marcos en su evangelio es extraño a esta tradición de las palabras de Jesús que servían de norma universal. Habría que fijarse sobre todo en Mc 9,33-50 y Mc 10,1-45. De modo parecido, a los *Haggadoth* para la tradición rabínica, los acontecimientos de la vida de Jesús servían para ilustrar su persona y doctrina.

Aunque la tesis de Gerhardsson, en parte de la crítica, ha tenido escasa aceptación [16], pero queda, según mi parecer, como servicio indiscutible del erudito noruego el haber llamado la atención, y esto con competencia, sobre el que determinadas formas de los dichos del Señor puedan subir hasta el mismo Jesús y el que su difusión se hiciera análogamente a como la tradición rabínica. Sin embargo, no podemos admitir que esto se cumpliera siguiendo normas tan rígidas como las que pide Gerhardsson.

B) El método de historia de las formas

Parte el método de la historia de las formas del supuesto o de la idea de que los escritos del Nuevo Testamento pertenecen a diversos géneros literarios y que—unos más, otros menos—conservan tesoros de tradición vaciados en moldes de «formas» y elementos formales. Según esto [«el método de historia de las formas es el sistema que trata de explicar el origen de los Evangelios, de determinar su grado de historicidad, mediante el análisis de las «formas» (o géneros) literarios de los Evangelios, y la evolución de las mismas, espejo y fruto del ambiente social y religioso].

No es posible—hablando de «formas»—aplicar siempre la terminología de un modo uniforme, y las designaciones de uso corriente distan de ser en nuestro caso lo suficientemente unívo-

[16] Por ejemplo, J. Schmid, *Die Rezension:* BZ NF 8 (1964) 151-154. Cf. K. Koch, *Was ist Formgeschichte* (Neukirchen 1964) 84-100 bes.95-97.

cas. Por esto se recomienda fijar bien antes el vocabulario: por *género* entendemos la «forma» que tiene más extensión y es más abarcadora; *forma* es una unidad literaria más pequeña—fijada oralmente o por escrito—; *fórmula*, el giro o manera de hablar breve y expresivo.

1. Los diversos géneros de los escritos del Nuevo Testamento

Entre los escritos del Nuevo Testamento se dan los siguientes géneros literarios: los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las Cartas y el Apocalipsis. Mientras que Cartas y Apocalipsis existían como géneros literarios y los adoptaron los escritores del Nuevo Testamento, los Evangelios, en cambio, y los Hechos de los Apóstoles son creaciones cristianas.

a) *Los Evangelios*

Que haya creado la Iglesia primitiva un género literario propio, caracterizado como *Evangelios*, es una cosa que puede sorprender. Pues según el modo de hablar cristiano primitivo, *Evangelio* quiere decir: «el mensaje de salvación comunicado oralmente, cuyo tema y contenido es Jesucristo» [17]. En este mensaje se anuncia a Jesús como al Cristo, Hijo de Dios y Señor, y se presenta su muerte y su resurrección como acontecimiento escatológico de salvación. Ateniéndonos a este hecho, es evidente que no debería darse sino un Evangelio *único;* así, en singular.

Con todo, Marcos, que sería el creador del «Tipo» literario de Evangelio, enlaza tan estrechamente su exposición con el mensaje de salvación, que con razón lo puede designar como εὐαγγέλιον (Mc 1,1). Que haya creado Marcos en realidad el tipo literario «Evangelio» con su exposición del mensaje salutífero, se verá con evidencia al considerar que tanto Mateo y Lucas como Juan se han valido del esquema literario presentado en el evangelio de Marcos, aunque estos tres últimos evangelistas no llamen ellos mismos a su obra «Evangelio» de modo expreso. Por primera vez en el siglo II se llama εὐαγ-

[17] Sobre el origen de la palabra εὐαγγέλιον y su significación en el Nuevo Testamento orienta G. Friedrich: ThW II 705-735; cf. G. Bornkamm, el artículo «Evangelien, formgeschitliche»: RGG³ II 749-753; W. Schneemelcher, en E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I. *Evangelien*, (Tübingen ³1959) 41-44; P. Feine-J. Behm-W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg ¹²1963) 11-13.

γέλιον al anuncio por escrito de la salvación (Did 8,2; 11,3; 15,3.4; 2 Clem 8,5). Pero aun cuando se introduce el plural para definir los diversos libros evangélicos (ya en JUSTINO, *Apol.* 66,3), queda vivo el recuerdo de *un* Evangelio único hasta tal punto que a cada libro por separado se llamaba algo así como εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην, p.ej., (P^{66}) o se habla del «tertius evangelii liber secundum Lucam» (así el Canon Muratoriano). El género literario se prolonga en los Evangelios apócrifos, aunque estos últimos están influidos también por formas literarias helenísticas.

Lo característico del género «Evangelio» lo deducimos comparándolo con los correspondientes géneros literarios helenísticos. Los Evangelios desde el punto histórico de los géneros no se pueden catalogar entre las obras de la antigüedad que se dedican a escribir historia. Imposible tomarlos ni como «vidas» en el sentido de la biografía helenística, ni como colección de historias y dichos en el sentido de los memoriales de la literatura antigua. En realidad no muestran ningún interés por el desarrollo exterior e interno de Jesús, su origen, su formación o su carácter humano. Falta aquí el «retrato literario» de Jesús, como falta el de los discípulos, el de los enemigos y el del pueblo. Tampoco se atienen los evangelistas escrupulosamente a una cronología de la vida de Jesús. La descripción de las situaciones son la mayoría de las veces buhidas y generales («después de esto», «en aquel tiempo», «en la casa», «en el monte», «junto al mar», etc.). Todo ello se explica porque no se han escrito los Evangelios para conservar entre las generaciones posteriores el recuerdo de Jesús. Pretenden más bien dar testimonio de la fe. Su propósito es despertar y afianzar la fe en Jesucristo. No tratan los Evangelios de exponer únicamente lo que dijo o hizo Cristo en una situación determinada, sino que su propósito es anunciar las palabras y las realizaciones de Jesús a quienes se dirigen con su Evangelio. Esto hace que en su pensamiento haya una idea dominante: «poner en relación a cada individuo y a todos los hombres con el Hijo de Dios y Señor anunciado en la Palabra, y presente en el culto de la comunidad, ese Señor que es al mismo tiempo el Rabí y Profeta Jesús de Nazaret» [18].

[18] G. BORNKAMM, artículo «Evangelien, formgeschichtliche»: RGG^3 II 750.

A la luz de esta característica es fácil darse cuenta de los caracteres fundamentales del género literario «Evangelios». En primer término debemos poner la *proximidad de la Tradición*, que se manifiesta en la conexión con la tradición ya formada y el estado en que se conserva ulteriormente. Los evangelistas son en realidad—aunque no exclusivamente—«compiladores, transmisores, redactores» [19]. Lo advertimos en ese yuxtaponer más o menos suelto las perícopas, cada una de ellas unidad conclusa que cuenta con su correspondiente historial antes de haberlas situado el evangelista en el «marco» de su evangelio. Al fijar esta característica queda dicho que no se trata en los Evangelios de una literatura hecha, sino que se ha ido haciendo; por lo mismo no es una creación subjetiva, sino una cuidada redacción que tiene por fondo una tradición elaborada por muchas manos.

Como segundo rasgo característico pondríamos el *marco común* que debe su estructura tal vez al *kerygma* que se da con anterioridad. El trazado del evangelio de Marcos no coincide exactamente con el de los otros dos Sinópticos y se separa del de Juan; sin embargo, nos encontramos prácticamente con él en todos los Evangelios. Se le podría dibujar de este modo: con el bautismo por Juan comienza el período de la actividad de Jesús en público, llena de hechos milagrosos y de enseñanzas. Se cierra este período con la pasión y muerte del Señor. Es característico que en todos los cuatro Evangelios se dedique un espacio considerable a la historia de la Pasión del Señor. También aquí nos encontramos ante otra propiedad manifiesta de los Evangelios, pues «tienen como punto de vista el que en la pasión de Jesús no es la voluntad de los hombres, sino la divina, la que conduce la trama, y que no son los judíos, enemigos de Jesús, los que actúan, sino Dios» [20].

Esto nos lleva al tercer rasgo, que podríamos describir diciendo: *se hace la predicación en forma de exposición histórica*. Frase que significaría—hablando de un modo negativo—que los Evangelios no son lo que a primera vista pudiera parecer, es decir, la exposición de la «vida de Jesús». El panorama de conjunto que nos ofrece A. Schweitzer en su *Historia de la*

[19] M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* 2.
[20] J. Schmid, artículo «Evangelium»: LThK² III 1258.

investigación sobre la vida de Jesús [21] demuestra no sólo que la labor de los investigadores estuvo como fascinada durante largo tiempo por esta falsa perspectiva, sino que trasluce al mismo tiempo que, en definitiva, fracasó ese enfoque por empeñarse en querer encontrar en los Evangelios simplemente al Jesús «histórico». Cosa parecida vale de otros intentos hechos en esta dirección [22].

Formulada positivamente la frase del tercer rasgo, quiere expresar que el fin que se proponen los Evangelios es el anuncio de Cristo presente y actuante en su Iglesia. El que se haga esta predicación en forma de exposición histórica es en lo que reside lo típico de los Evangelios. Es posible que la «vuelta a esta forma histórica de los Evangelios, a la narración del predicador palestinense Jesús, al érase» en lugar de «una vez para siempre», a la exposición narrativa en el marco del *kerygma*, es posible, digo, que haya que considerarlo como «una reacción contra una teología espiritualizada sobre el cristianismo primitivo, y, en área reducida, una reacción contra el modo de expresarse mitológico de la cristología». Esto puede haber traído el que «el Jesús real libere al Cristo predicador de quedar disuelto en la simple proyección de una conciencia escatológica evitando que se pueda convertir en puro objeto de una ideología religiosa» [23]. Sea lo que sea de esto, la revelación teológica del género «Evangelio» solamente se puede apreciar en toda su significación cuando se hace el empalme debidamente de *kerygma* y exposición histórica.

Queda el cuarto y último rasgo relacionado estrechamente con lo escrito en líneas anteriores. Si la finalidad intencionada de los Evangelios es el anuncio de Cristo, entonces hay que admitir como necesaria la *actualización* de esta predicación. La predicación se hace en el momento presente, lo que lleva consigo atender a una determinada comunidad o porción de la Iglesia en una situación concreta.

Podemos darnos cuenta de esta afirmación a través del caso del evangelio de Mateo. Este evangelio se redactó para determinado grupo humano, presente en una determinada situa-

[21] Tübingen ^{6}1951 (=2. Auflage 1913).

[22] Cf. E. KÄSEMANN, *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus:* Exegetische Versuche und Besinnungen II (Göttingen 1964) 31-68 bes.32-41; W. G. KÜMMEL, *Jesusforschung seit 1950:* ThR 31 (1966) 15-46.

[23] E. KÄSEMANN, ibid., 66s.

ción. En esa Iglesia se dejan traslucir, a través de las páginas del Evangelio, dificultades y discrepancias. El autor tiene que enfrentarse con un grupo de «anomistas» que sentían escaso aprecio o hasta rechazaban la νόμος de la tradición del Antiguo Testamento (cf. Mt 7,15-23; 13,41; 24,11-12). Tiene que prevenir la amenazante apostasía de algunos cristianos, que se escandalizan de la muerte en cruz de Jesús (cf. Mt 11,6; 13,57; 16,23; 26,31). Toma la defensa del grupo de los «humildes» frente al desprecio por parte de otros cristianos.

El evangelista cumple con su misión redactando una obra con ayuda de la tradición que encuentra. Sigue en su libro el desarrollo de la vida terrestre de Jesús, y logra con ello que los cristianos de su iglesia encuentren una respuesta a sus problemas, pero respuesta cuya autoridad y eficacia se resuelven en las de Jesucristo. No es propia ni estrictamente el evangelista el que habla, sino que hace hablar a través del trabajo de composición al Señor glorificado, que es quien se dirige a la comunidad.

b) *El género de los «Acta Apostolorum»*

Se vería uno tentado a relacionar los Hechos de los Apóstoles, por un lado, con el género literario antiguo «πράξεις», y por otro, con el de la literatura primitiva cristiana de los «Acta». Bien considerado el problema, sacamos que el género literario de los «Hechos» no encuadra en ninguno de los otros dos mencionados. Con la palabra πράξεις (en latín, *acta, facta* o *res gestae)* se designa un género literario que, a diferencia de la biografía, no pone como centro de interés la vida o el carácter de una persona, sino que pretende describir sus hechos más característicos y significativos. Cogiendo algunos ejemplos, Calístenes, sobrino de Aristóteles, escribió un libro con el título Ἀλεξάνδρου πράξεις, y Sosylos, compañero de campaña y profesor de lenguas de Aníbal, tituló igualmente Ἀννίβα πράξεις[24].

No está justificado englobar los «Hechos de los Apóstoles» en la antigua literatura πράξεις aunque lleve por título πράξεις ἀποστόλων, porque este título es posterior; probablemente se puso por primera vez «cuando ocuparon sitios distintos del

[24] Justificación en A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert:* NTA 8,3-5 (Münster 1921) 94-104.

Canon los dos libros (es decir, Evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles)»[25]. Pero en cuanto a contenido y finalidad difieren los «Hechos» y el género literario antiguo πράξεις. El centro de gravedad no son los «hechos» de algún apóstol o de Pedro y Pablo, las dos figuras principales del libro; tampoco se trata aquí de exponer «acta omnium apostolorum», como cree el Canon de Muratori; más bien, por lo que se saca de 1,8, lo que se propone la obra de Lucas como «tema» es la difusión de la «palabra de Dios», pasando por Judea y Samaria hasta Roma (cf. 6,7; 12,24; 13,49; 19,20). Los Apóstoles, testigos y misioneros, sobre los que habla el libro, son los instrumentos de esta expansión de la palabra de Dios. Por eso no los vuelve a mencionar el autor cuando, según su opinión, han cumplido con su encargo (cf. 12,17; 15,39; 28,30s).

Tema y finalidad separan también a los «Hechos de los Apóstoles» de la literatura apócrifa «*Acta Apostolorum* de los siglos segundo y tercero». Si anteriormente creyeron algunos eruditos[26] poner en línea los «Hechos» apócrifos y los verdaderos «Hechos de los Apóstoles», hoy se acepta generalmente «que, comparando *Hechos* y *Hechos*, no puede deducirse parentesco alguno»[27].

El argumento decisivo para no poder acercar literalmente el género de los «Hechos de los Apóstoles» ni a la antigua literatura—πράξεις—, ni a los «Hechos» apócrifos de la literatura cristiana, está puntualmente en esto: los Hechos de los «Apóstoles» juntamente con el evangelio de Lucas, como obra, forman *una unidad*. No sólo porque al comenzar los «Hechos» expresamente se alude al evangelio de Lucas como al πρῶτος λόγος, sino que los «Hechos» y el evangelio van dedicados a Teófilo (Act 1,1). La narración de la Ascensión la toman los «Hechos» (Act 1,6-11) del evangelio de Lucas (Lc 24,50-33); pero, además, el comienzo de ambos libros es casi el mismo (cf. Lc 1,26-38 con Act 2,1-4).

El evangelio de Lucas, a diferencia de los otros dos Sinópticos, emplea una gran parte del libro en la narración de la

[25] E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte (M-K* 3. *Abt)* (Göttingen [12]1959) 105 Anm.1.

[26] Cf. en W. Schneemelcher, K. Schäferdiek, *Apostelgeschichten des 2.und* 3. *Jahrhunderts:* E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* II (Tübingen [3]1964) 3s.

[27] Ibid., 113.

ida de Jesús a Jerusalén (Lc 9,51-19,27). Por modo semejante, los Hechos dedican un ancho espacio a los viajes misioneros de Pablo (Act 13ss). En estas dos obras de Lucas cobra una importancia notable Jerusalén: pinta el evangelio lucano cómo va Jesús a Jerusalén (cf. Lc 13,33), donde se ha de cumplir fielmente lo dicho en la Escritura (Lc 19,28-24,53; cf. 24,27), y los «Hechos de los Apóstoles» hacen la historia de cómo desde Jerusalén irradia la palabra de Dios «hasta el extremo de la tierra» (Act 1,8).

Los «Hechos de los Apóstoles» no es «género» en el sentido de que se pueda aplicar a esta obra el esquema de otras producciones literarias de la antigüedad. Más bien nos encontramos aquí ante un caso único. Por esto no se pregunta si se le podrá catalogar como «género», toda vez que la investigación de los «géneros» se ocupa de la comparación entre dos obras del mismo tipo para ver en qué medida merece el nombre «género» una de ellas. Cosa imposible en nuestro caso. Es cierto que, al probar que los «Hechos de los Apóstoles» no coincide con el género literario πράξεις y otros semejantes de la literatura antigua, ya hemos fijado el modo de ser de los «Acta Apostolorum». Se puede hablar en este caso como de un *género neotestamentario*, puesto que tiene de común con el evangelio de Lucas los caracteres esenciales del «género», tales como proximidad a la tradición, predicación en forma de exposición histórica y relación a la actualidad.

c) *El género de las Cartas*

De los veintisiete libros del Nuevo Testamento, veintiuno pertenecen al «género» literario de las Cartas. Nos encontramos además con otras dos cartas breves en los «Hechos de los Apóstoles» (Act 15,23-29; 23,26-30). Aun el Apocalipsis presenta forma de carta, si bien no entra en este género, sino en el de las apocalipsis.

En general, las cartas del Nuevo Testamento se atienen al formulario de las cartas en el mundo helenístico. Poseemos una cantidad notable de éstas gracias al hallazgo de papiros desde fines del pasado siglo [28]. El formulario helenístico para las cartas sigue este esquema: nombre del remitente, del destinatario,

[28] Ejemplos en A. DEISSMANN, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt* (Tübingen ⁴1923).

fórmula de saludo [29]; antes de entrar en el propiamente «corpus epistolae», se pone normalmente una acción de gracias a Dios, cerrándose la carta con saludos y, más frecuentemente, con deseos de bendición escritos de propia mano que hace las veces de nuestra firma actual (cf. 1 Cor 16,21; Gál 6,11; Col 4, 18; 2 Tes 13,17; Flm 19).

Mientras que la Carta de Santiago y las dos que registran los «Hechos de los Apóstoles» se atienen puntualmente en el encabezamiento al cuadro del formulario helenístico para las cartas, el encabezamiento de las cartas paulinas sigue más bien la costumbre oriental judía [30]. Es típica en Pablo la división bipartita. Lo que da al Apóstol la posibilidad de poner en la primera parte los nombres del remitente y destinatario con todos los títulos, y en la segunda, las fórmulas de saludo cristiano. Pero Pablo no se atiene con rigidez al formulario oriental judío, sino que varía acomodándose a las diversas situaciones. Lo vemos con claridad en el encabezamiento de la Carta a los Romanos, en la que se ha insertado una fórmula estereotipada de fe (Rom 1,3.4).

Comúnmente, las cartas neotestamentarias son cartas en el pleno sentido del término, es decir, dirigidas por el que las escribe a una determinada iglesia particular, a determinadas comunidades o a personas concretas. No son epístolas, es decir, tratados disfrazados con la forma de carta, como las de Séneca, por ejemplo. Con todo, varias cartas del Nuevo Testamento se acercan al modo de ser de las epístolas. De este modo se considera a sí misma la Carta a los Hebreos (13,22) [31], que, sólo al final, en el «postscriptum» adopta formulario de carta. Calificaríamos también de «escrito de enseñanza parenética» la Carta de Santiago, que lleva encabezamiento, pero no de formulario de carta [32]. La primera Carta de Pedro es una exhortación parenética vestida de carta [33].

[29] Se llama a este encabezamiento de la carta técnicamente «praescriptum».

[30] Cf. O. ROLLER, *Das Formular der paulinischen Briefe* (Stuttgart 1933); E. LOHMEYER, *Briefliche Grussüberschriften: Probleme paulinischer Theologie* (Stuttgart s.a.) 7-29.

[31] Para el carácter literario de la Carta a los Hebreos cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer (M-K 13. Abt)* (Göttingen [12]1966) 21-36.

[32] FEINE-BEHM-KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament* 296; para la clasificación histórica del género de la carta cf. F. MUSSNER, *Der Jacobusbrief*: HThK 13,1 (Freiburg 1964) 23-26.

[33] Cf. K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*: HThK 13,2 (Freiburg 1961) 3s.

Cuán fuerte y eficazmente se impusiera el género «cartas» en la primitiva Iglesia, lo podemos deducir de que, al terminar el período apostólico, las Cartas Pastorales se atienen al patrón de las paulinas; la segunda de Pedro sigue con toda fidelidad la forma de la primera carta.

Todas las cartas del Nuevo Testamento contienen no sólo las ideas personales de sus autores, sino aun «los materiales estereotipados en forma de pequeño *Midrasch*, diatribas breves, himnos cortos o fórmulas litúrgicas y parenéticas» [34]. Estos materiales de tradición incorporados a las cartas es lo que se ha denominado «formas».

d) *Las apocalipsis*

El Apocalipsis de Juan ha dado nombre a todo un «género» literario, que corre desde el profetismo del Antiguo Testamento, pasa por la apocalíptica del judaísmo tardío y desemboca en la apocalíptica cristiana [35]. Ya en los escritos de los profetas veterotestamentarios se encuentran ocasionalmente pasajes apocalípticos (p.ej., Is 24-27; partes amplias del libro de Ezequiel, sobre todo los c.37 y 40; el libro de Daniel—más de cerca los c.7-12—, se pueden considerar como las apocalipsis más antiguas). Esta tradición, que se apoya en el Antiguo Testamento, continúa en las apocalipsis apócrifas judías que proliferan en el espacio comprendido entre el siglo I a. C. y el siglo II cristiano. Los autores, todos ellos, aparecen amparados por el nombre de algún personaje importante antiguo, p.ej., Henoc, Abraham, Moisés, Elías, Baruc, etc. En una época en la que se había apagado la profecía, se atreven nada menos que a hablar en su nombre propio. Después del Apocalipsis de Juan surge toda una literatura cristiana apocalíptica: el Apocalipsis de Pedro, de Pablo, del Pastor Hermas, etc.

Todas las apocalipsis pretenden ser revelaciones, adivinaciones sobre el fin de la duración de este mundo y sobre los acontecimientos del mundo futuro. Estos desarrollos escatológicos tienen la pretensión de penetrar en el curso de la historia que comenzará a partir del final de este estadio nuestro; a eso van ordenados. El tiempo actual del mundo, sometido

[34] E. FASCHER, un artículo «Briefliteratur, urchristliche, formgeschichtlich»: RGG[3] I 1413.

[35] Para todo el tema cf. E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen* II 407-421 428-454 (P. Vielhauer).

al poder de la maldad y en el que triunfa el pecado y los buenos padecen persecución, se ha de desmoronar en épocas precisas de duración concreta, que se fijan según Dan 2,37-40 o el Libro de EtHen 85-90, y fechas tan exactas que se puede calcular su fin. La historia se desarrolla en lucha de oposición rencorosa: Dios y el Malo están frente a frente. La batalla termina con el triunfo de Dios, que conduce victoriosamente al nuevo Eón, a la duración del mundo futuro, con la ayuda vigorosa de su Mesías. En contraste con el fondo sombrío de las espantosas angustias que precederán al fin del mundo, brilla con colores más enérgicos y triunfales la pintura del tiempo de salvación. Las revelaciones se presentan la mayoría de las veces en forma de sueño y visiones; y los autores apocalípticos proyectan lo contemplado valiéndose de imágenes, símbolos y alegorías de estremecedoras turbulencias y crispadas lobregueces. Juegan además papel importante las cábalas y símbolos de números. Las apocalipsis todas quieren servir a un fin práctico: fortalecer a los buenos para la defensa de su fe en tiempos tan ásperos, haciéndonos confiar en la providencia de Dios a pesar de todas las angustias trágicas: Dios conduce sabiamente la historia, como Señor de ella, a fin dichoso.

A la literatura apocalíptica como «género» pertenece el Apocalipsis de Juan. Por pertenecer al «género» el libro del cuarto evangelista trae una serie de visiones simbólico-alegóricas, en las que cobran gran importancia el simbolismo de los números, y describe el mundo presente dominado por el Maligno, como también pinta el juicio divino y la bienaventuranza de los elegidos en la fase nueva del mundo. Finalmente, se propone por meta el afianzamiento de los lectores en la confianza en Dios y en Cristo, exhortando a la valentía paciente frente al estremecedor poderío de Satán.

Se inspira la obra de Juan en los libros del Antiguo Testamento y en la apocalíptica del judaísmo tardío, recogiendo de todo los más varios elementos. Pero, aun advirtiendo en su obra ecos frecuentes de origen judío, hay que admitir que, por su elaboración, es una producción cristiana. Y es que por su alzada y construcción presenta un sello francamente personal frente a la apocalíptica judía. Como en los demás libros neotestamentarios, el centro de atención lo ocupa Cristo, a quien se le anuncia como a «Verbum incarnatum» (12,1-5),

sacrificado en la cruz (11,8; cf. 5,6), Hijo del hombre (1,13s; cf. 14,14), exaltado a la derecha del Padre, que guía los destinos del mundo y de su Iglesia y aparecerá como juez para crear, después del juicio, el nuevo cielo y la tierra nueva (c.19-22).

Mientras la apocalíptica judía se dedica a ingenuas especulaciones sobre el acabamiento de este mundo y el nacer del nuevo, el Apocalipsis de Juan está transido de la fe maciza de que, con la hazaña redentora de Cristo, se ha inaugurado ya el mundo nuevo, alcanzando su eficacia hasta para el viejo que continúa todavía en pie. Sin embargo, no se adivina la hora de la parusía (cf. 16,15; 3,3). Su pintura del fin del mundo coincide en lo esencial con los pasajes apocalípticos de los otros libros del Nuevo Testamento (cf. 2 Tes 2,1-12; 1 Tes 4,13 5,6; 2 Tes 1,4-10; 1 Cor 15,20-28) y se asemeja tanto a las apocalipsis «sinópticas», que podríamos decir ser el Apocalipsis de Juan un desarrollo puntualizado de las apocalipsis en los Sinópticos.

A semejanza de las cartas de Pablo, la circunstancia de tiempo que motivó la composición del Apocalipsis fue consolar y alentar a los cristianos de Asia Menor oprimidos por la angustia del presente: permaneced sosegados y animosos en las apreturas amargas del momento en el que Satán actúa sombríamente pareciendo tener en su mano la victoria. Sabed que Cristo ha triunfado en realidad y dará parte en su triunfo a los que luchan y se mantienen fieles incluso hasta el martirio.

2. Las formas

Los materiales de la tradición incorporados luego a los diversos libros del Nuevo Testamento ofrecen variedad de formas que debemos examinar por separado siguiendo los grupos distintos de escritos neotestamentarios.

a) *Evangelios*

Se pueden dividir en dos grupos capitales las formas dentro de los Evangelios sinópticos, y las caracterizaríamos: tradición literaria y tradición de hechos históricos. Esta división bimembre recuerda la teoría de las fuentes literarias: para Mateo y Lucas suministra el evangelio de Marcos principalmente el material histórico, y la colección de «logia» (Q), con prefe-

rencia, el material doctrinal. No debemos, con todo, tomar esta división en un sentido exclusivo, porque es evidente que el evangelio de Marcos contiene también tradiciones doctrinales, y, a su vez, la Q perícopas que en su forma se acercan más a tradiciones de tipo histórico.

Ya advertíamos en la introducción de este capítulo que el dividir la tradición en doctrinal e histórica, aplicado a la Iglesia primitiva, tiene su precedente en la distinción de la tradición judaica tardía *Halakha* y *Haggada* en la que puede haberse inspirado la literatura cristiana.

En general podemos decir que en la Iglesia apostólica las palabras y dichos del Señor se consideraban como instrucciones doctrinales, mientras que las historias de los hechos de Jesús se proponían para explicar quién y cómo era la persona del Señor [36].

1) La tradición doctrinal

Es cosa admitida por los autores clasificar los «logia» en grupos con su caracterización correspondiente. Podemos admitir en lo esencial la agrupación que reseñamos aquí sin pretensiones de ser exhaustivos [37].

α) *Dichos proféticos*

Los dichos proféticos que se refieren a la salvación, los condensa Jesús en el anuncio del mensaje sobre la proximidad del reino de Dios. Podemos elegir algunos ejemplos estudiando en ellos su forma.

Lc 12,32:

El «logion», pieza autónoma en un principio, lo incorpora Lucas a la sección 12,22-31, que tiene su paralelo en Mt 6, 25-33. La frase comienza con el requerimiento μὴ φοβοῦ, que se encuentra frecuentemente en los discursos proféticos veterotestamentarios (cf. Is 7,4; 10,24; 41,10.14; 43,1.5; 44,2; 54,4;

36 Esta división bipartita de Act 1,1: ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν refleja la tradición sobre Jesús.

37 Cf. para esto R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition:* FRLANT NF 12 (Göttingen ⁵1961) 73-222; A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament* 186s; A. Robert-A. Feuillet, *Introducción a la Biblia* II 283ss; R. Schnackenburg, art. «Formgeschichtliche Methode»: LThK ²IV 211; G. Bornkamm, art. «Evangelien, formgeschichtliche»: RGG³ II 752.

Jer 26,28, etc,; cf. Is 13,2; 35,4; 51,7; Jer 10,2,5, etc.), y el discurso (cf. Is 10,24). El anuncio de salvación de la βασιλεία lo hace resaltar poniendo el ὅτι. Con esto el «logion» se acerca a la forma de los macarismos, pero, a diferencia de éstos, la proposición ὅτι contiene una afirmación sobre Dios.

Lc 13,28.29 = Mt 8,11.12:

Mateo trae la sentencia dentro de la perícopa de la curación del siervo del centurión de Cafarnaúm (Mt 8,5-13), al paso que Lucas la sitúa en un conjunto de manifestaciones escatológicas (Lc 13,22-30).

Que haya el primer evangelista metido un «logion» tomado de otra parte en el pasaje 8,5-13, se saca con seguridad atendiendo a la forma del «logion», que no se acomoda a la narración de un milagro y que la fórmula de introducción del v.11 repite la del v.10; por otra parte, Lucas, en la historia paralela del milagro del centurión tampoco la trae (Lc 7,1-10). Puede depender de aquí el cambio de posición de las dos partes del «logion» en Mateo, que altera el orden, pasando a segundo lugar lo que correspondía a la primera parte, y al contrario. En todo caso, hay que admitir que la redacción de Lucas en este punto, como es frecuente, se aproxima más a la redacción de la Q que la del evangelio de Mateo.

El anuncio de la salvación se contiene en la segunda parte del «logion» y se emparenta con la predicación profética del mismo tema (cf. Jn 4,9,12; 59,19; Jer 3,18; Mal 1,11). Como en los profetas, también aquí se hará en el futuro, y el anuncio de salvación, sobre el que marcadamente se carga el acento, tiene el aire de una amenaza profética.

A veces, como ya en el Antiguo Testamento y en los escritos tardíos del judaísmo, el mensaje de salvación reviste forma de macarismo [38]. Aquí con toda evidencia se dan dos moldes: uno el de la literatura sapiencial de los proverbios (Prov 3, 13; 8,32s; Eclo 48,11; 50,28; Sal 1,1), y el otro el de la literatura apocalíptica (Dan 12,12; Tob 13,14; SalSmón 4,23; 17,44; cf. 4 Esd 7,45). Claramente Jesús hace uso de la forma del macarismo apocalíptico.

[38] Cf. sobre el tema K. Koch, *Was ist Formgeschichte?*, sobre todo 7-9.

Lc 10,23.24 = Mt 13,16.18:

Estamos aquí ante un nuevo «logion» sacado de la Q y originariamente pieza independiente. Mateo y Lucas lo insertan en su evangelio, pero en contextos diferentes. Mateo lo pone en el capítulo de las parábolas, más concretamente en la perícopa Mt 13,10-17. Lucas lo hace en la acción de gracias de Jesús (Lc 10,21.22), pero lo introduce como si fuera nuevo. Aun admitiendo quizás que Lucas recorta el «parallelismus membrorum», con todo es seguro que aquí en Lc los oyentes no son proclamados dichosos precisamente por oír y ver, sino por razón de lo que ven y oyen, es decir, de lo que viven» [39].

Lo que ven y hace que sean sus ojos bienaventurados es la salvación mesiánica (cf. Sal 17,50). Ya en el Antiguo Testamento y en la literatura del judaísmo tardío se encuentran listas de macarismos, y con toda certeza en los Libros Sapienciales (Eclo 25,7-11) y en los textos apocalípticos (EslHen 42,6-14; 52,1-16). Macarismos en serie los hay en los Evangelios sinópticos en el sermón de las Bienaventuranzas (Mt 5,3-10 = Lc 6, 20-23). Esto es más patente en Mateo que en Lucas: aquél los articula en dos estrofas (v.3-6; 7-10); Lucas pone cuatro sentencias de amenaza frente a cuatro macarismos. Aquí Mateo se acerca más a la fuente que Lucas por la forma de poner los enunciados de las bienaventuranzas en tercera persona [40].

Dentro de la gran variedad de aspectos, se da siempre una constante característica: la actitud ante Dios y el comportamiento con los demás hombres, sus prójimos. También el motivo de las bienaventuranzas, aunque proclaman formas particulares de salvación, pero no son sino variaciones del tema principal, la βασιλεία, tesoro básico. Por este camino se corresponden el fondo real y la forma literaria de los macarismos y los enunciados escatológicos.

Lo contrario del macarismo es la maldición. Acertadamente contrapone Lucas por esto cuatro maldiciones frente a cuatro bienaventuranzas (Lc 6,24-26), como también en otros libros se encuentran pareados macarismos y maldiciones (v. EslHen 52; cf. EtHen 5,7).

Fijándose en la historia de las formas, esas maldiciones se acercan a los discursos de amenaza de los profetas (cf. Is 5,

[39] R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 114.
[40] Cf. Dupont, *Les Béatitudes* (Brügge ²1958) 297.

8-12; 10,1-2; 33,1; Hab 2,6-19; EtHen 94-103) y aparecen frecuentemente asimismo en los dichos de Jesús (cf. Mt 11,21-24 = Lc 10,13-15; Mt 12,41.41 = Lc 11,31.32; Mt 23,4ss = Lc 11,43ss; Mt 23,34-36 = Lc 11,49-51; Mt 23,37-39 = Lc 13,34.35).

Como queda advertido, la forma profética hunde profundamente sus raíces en el Antiguo Testamento. La novedad de los «logia» de Jesús, cuando actúa de profeta, reside en el anuncio del tiempo nuevo de la salvación, la βασιλεία.

β) *Dichos sapienciales*

No cabe duda que muchos de los «logia» de Jesús, desde el punto de vista de la forma, se deben clasificar como dichos sapienciales, forma literaria madura ya en la literatura veterotestamentaria y del judaísmo tardío.

Esto vale para los proverbios como para los dichos formulados en forma de apotegmas. Ejemplos: Mc 6,4 (= Mt 13, 57 = Lc 4,24): «ningún profeta es tenido en poco sino en su patria y entre sus parientes y en su familia»; Mt 6,34b: «bástale a cada día su afán»; Lc 6,45: «pues de la abundancia del corazón habla la lengua». Este proverbio puede construirse literariamente con dos miembros a modo de «parallelismus membrorum»: Lc 6,45: «el hombre bueno, del buen tesoro de su corazón saca cosas buenas, y el malo saca cosas malas de su mal tesoro del corazón» (paralelismo antitético).

Dijimos arriba que en las sentencias sapienciales se utilizan los «macarismos». Tal vez podríamos aplicar esto a las «bienaventuranzas» según las trae Lc 11,28 [41].

Lo mismo que en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento y del judaísmo tardío, también en los dichos de Jesús se acude con frecuencia al *Maschal*. Aunque más exactamente deberíamos hablar del *Maschal* como de una forma de «logion». Si bien tales «logia» pertenecen a un tipo de enseñanza muy extendido y que colocan a Jesús en la línea de los doctores del Antiguo Testamento y de los contemporáneos del Señor, pero debemos decir, como cuando la forma profética: «y hay aquí algo más que Jonás... y aquí hay algo más que Salomón» (Mt 12,41-42; cf. Lc 11,31-32).

41 Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 80.

γ) *Dichos jurídicos o legislativos*

Varios «logia» de Jesús adoptan forma de dichos jurídicos y hay que admitir con toda seguridad que así los entendió y lo transmitió la Iglesia primitiva. Nos encontramos, por lo mismo, con «logia» en forma de sentencias jurídicas apodícticas como, p.ej., en Mt 7,6, o en forma casuística, como en Mc 10,10-12 (cf. Mt 19,9). En ambos casos se debe observar que el «ius talionis» se difiere para el tiempo escatológico [42] (cf. Mt 7,1 y Mc 8,38).

δ) *Comparaciones*

Entiende el Antiguo Testamento por *Maschal* la exposición breve y enérgica de un pensamiento valiéndose de una sentencia y proverbio, o la presentación más o menos desarrollada de una idea con el recurso de una imagen o comparación. *Maschal* alude principalmente a un dicho que contiene una comparación o la provoca. El concepto *Maschal* comprende una gama amplia: desde el proverbio, la paradoja y el acertijo, pasando por la frase sapiencial, hasta la comparación o parábola propiamente dicha y la alegoría. Para todas estas formas se pueden encontrar ejemplos en los dichos de Jesús: proverbio (Lc 4,2-3), paradoja (Mc 10,25), frase enigmática (Jn 2,19; cf. Mt 26,61 par.), frase sapiencial (Mt 7,17), parábola (Lc 15, 4-7), alegoría (Mt 13,36-43 comparándolo con Mt 13,24-30). Todas las maneras de hablar de los Evangelios sinópticos que llamamos parábolas, son el desarrollo de dos formas fundamentales: la comparación y la metáfora.

Aunque alguna de las parábolas pueda haber nacido de una frase puramente metafórica (como, p.ej., Mt 24,43.44), pero, en la mayoría de los casos, se trata de una comparación desarrollada en la que metáfora y realidad se contraponen.

La metáfora describe un acontecimiento real o imaginado de la vida de la naturaleza o de la vida cotidiana del hombre, y aquí todas las imágenes conservan su significación natural y propia. Si ocurre entonces dar con *un* rasgo en el que aquel acontecimiento natural coincide con una verdad divina o con una exigencia moral, surge el «tertium comparationis». Por ejemplo, Lc 15,4-17: así como un pastor se alegra de haber

42 E. Käsemann, *Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament:* Exegetische Versuche und Besinnungen II (Göttingen 1964) 70.

vuelto a encontrar la oveja descarriada, del mismo modo en el cielo (= forma sustitutiva de Dios) habrá alegría por un pecador convertido. Aquí el «tertium comparationis» es la alegría. Por haberse fijado en sólo *un* rasgo, metodológicamente no es admisible hacer resaltar todas y cada una de las figuras.

Todavía otra característica de la comparación propiamente dicha: logra una fuerza persuasiva increíble gracias a la verdad o los elementos de verdad de donde arrancó la comparación y que quiere expresar. Esta es la razón de por qué a menudo al comienzo de la metáfora o parábola se ponen frases como οὐδείς (cf. Mc 2,21.22), o πᾶς (cf. Mt 7,19; 12,25 par.), o πᾶς οὐ δύναται (cf. Mc 2,19 par.; Mt 7,18 con Lc 6,43), o μήτι (cf. Mt 7, 16; Mc 4,21), o se formula a modo de interrogación (cf. Lc 15,4-8).

Parábola y narración de ejemplos son formas especiales de comparación. Mientras la comparación arranca de un hecho general reconocido o de una experiencia vivida, la parábola se ciñe a un caso particular y su nota característica es ser «una narración ornamentada con pequeños rasgos secundarios, narración en la que se ha convertido una metáfora» [43]. El tema de la narración no es lo que un hombre cualquiera hace o podría hacer, sino lo que un personaje concreto, y en una situación también concreta, ha realizado alguna vez (cf. Mt 13, 44.45.46).

De lo que ese personaje ha hecho en realidad se concluye, por analogía, lo que yo debo hacer. Aquí está precisamente la línea divisoria entre parábola y narración de ejemplos: la parábola hace referencia a una cosa que cualquiera en general haría; la narración de ejemplos propone un caso modelo [44]: el samaritano, este samaritano concreto, procedió ejemplarmente cuando se compadeció del apaleado por los ladrones, mientras que el sacerdote y el levita pasaron de largo sin atenderle (Lc 10,30-37).

Las parábolas de los Evangelios sinópticos suelen comenzar con una fórmula introductoria sencilla, p.ej., ὡς, ὥσπερ (cf. Mt 25,14; Mc 4,31; 13,34; cf. Mc 4,26) o ὅμοιός ἐστιν, ὁμοία ἐστιν (cf. Mt 11,16 = Lc 7,32; Mt 13,31 = Lc 13,19;

[43] F. HAUCK: ThW V 749.

[44] Cf. E. LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung* (Göttingen 1961) 14.

Mt 13,33 = Lc 13,20; Mt 13,44.45.47.52; 20,1 = Lc 6,49; 12, 36) o ὁμοιωθήσεται (cf. Mt 7,24.26; 25,1) corresp. ὁμοιώθη (cf. Mt 13,24; 18,23; 22,2) o comienzan con una introducción más larga, p.ej., Mc 4,30ss (cosa parecida Lc 7,31; 13,18ss) o Lc 13,20ss (parecidamente Mt 11,16 o Lc 6,47). Esta introducción corresponde al comienzo sencillo por dativo de las comparaciones rabínicas [45].

No raras veces nos encontramos en las comparaciones rabínicas con la conclusión de lo más fácil a lo más difícil. También se da esto en las comparaciones de Jesús (cf. Mt 6,26.30 = Lc 12,24.28; Mt 7,11 = Lc 11,13).

En la alegoría, el hecho natural va cobrando, por pasos, importancia significativa: cada objeto y cada figura se convierten en cuadro para el tema del que se quiere hablar. La semejanza se aproxima muy de cerca a la simple comparación, y en ella, lo que la comparación expresa con un «como» o con una imagen, se expresa con un hecho acontecido o con un ejemplo.

En cambio, la alegoría consta de metáforas puestas en cadena, y todas ellas quieren ser explicación de un acontecimiento real. Por eso la metáfora, valiéndose de un «es» y respectivamente de un «son», se equipara a los dichos que registran realidades. Así Mt 13,36-43, donde la parábola de la cizaña entre el trigo (Mt 13,24-30), cobra significación alegórica.

También se dan acciones y gestos parabólicos que pueden clasificarse como «forma»-parábola. Frecuentemente topamos con este fenómeno en los profetas veterotestamentarios, y en la vida de Jesús no raras veces. Como gesto parabólico se ha de interpretar cuando Jesús se sienta en camaradería a la mesa de los pecadores, y los recibe en su casa (Lc 15,12), o cuando escoge el número «doce» para sus apóstoles como patriarcas del nuevo pueblo de Dios (Mc 3,13-19 = Mt 10,2-4 = Lc 6,12-16), o cuando el Señor toma un niño, lo pone en medio de los discípulos y dice: «En verdad os digo, si no cs volviereis y os hiciereis como niños, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 18,1-3; cf. Mc 9,33-37; Lc 9,46-48), o cuando lava a los discípulos los pies en la última cena (Jn 13,1ss). Gesto parabólico es también cuando Jesús hace su entrada en Jerusalén en

[45] Para esto cf. BILLERBECK, I 653; II 7-9; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 1945; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen [6]1962) 99-102.

un asnillo (Mc 11,1-10 = Mt 21,1-9 = Lc 19,29-38; cf. Zac 9,9) o cuando maldice la higuera infructuosa (Mc 11,12-14. 20.21).

ε) *Los «yos»*

Debemos prestar atención en este punto, ante todo, a las frases construidas con ἦλθον [46]. Se formulan, o positivamente (ἦλθον como en Lc 12,49; Mt 10,35), o negativamente (οὐκ ἦλθον como en Mc 2,17 par.; Mt 5,17; 10,34).

Expresan la conciencia que tiene Jesús de ser el enviado de Dios (cf. Mc 1,38) y condensan con la partícula ὅτι, en una fórmula altamente significativa, el cometido de su misión [47]. A la misma forma pertenecen aquellas frases o sentencias en las que en vez del «yo» se pone el sujeto «el Hijo del hombre». Suelen introducirse mediante el giro ἦλθεν ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου u otros (así Mc 10,45 = Mt 20,28; Lc 19,10; cf. Mt 11.18ss = Lc 7,33ss).

En estrecha conexión con la expresión ἦλθον están las frases de los demonios sobre la venida de Jesús (Mc 1,24; Lc 4,34; cf. Mt 8,29), otra manera de decir lo que expresa Jesús cuando habla de su misión (cf. Mt 15,24) o cuando se dirige a sus discípulos y los envía a «preparar la venida de Jesús» [48] (cf. Mt 10, 16 = Lc 10,3; Lc 10,19ss; Lc 22,28-30).

No se deben considerar como especiales algunos modos de decir «yo», puesto que van implícitos en otras formas (cf. Mt 11,25 = Lc 10,21 o Mc 1,17).

ζ) *Dichos que hablan de «seguimiento»*

El tratar de las frases en que se habla de seguimiento como de «forma» especial, creemos se justifica plenamente, puesto que —lo mismo que en Mt 8,12-22 y Lc 9,57-62—se encuentran agrupadas ya en la Q con características formales. Queda demostrado arriba que Lucas reflejó fielmente el modelo Q hasta cuando pone pequeños pulimentos estilísticos y añade

[46] Para el tema cf. J. SCHNEIDER: ThW II 664s (Lit.).

[47] El escepticismo exagerado de R. Bultmann, sobre la posibilidad de que hubiera pronunciado Cristo estas palabras, procede de un prejuicio; la derivación de la gnosis helenística es totalmente inexacta; cf. *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 164-168; E. KÄSEMANN, *Die Anfänge christlichen Theologie:* Exegetische Versuche und Besinnungen II 96.

[48] W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* 207.

el v.60b[49]. Además de esto hay que admitir que en la Q se han colocado en serie tres «logia» muy parecidos en su forma. Tienen de común los siguientes caracteres; todos los tres «logia» se construyen en forma de diálogo: a veces es un innominado[50] el que se dirige con el ruego de que se le admita en el seguimiento y, correspondientemente, se le urge a Jesús que le contesta en forma de proverbio. El segundo «logion» (v.59. 60) cambia el esquema, y comienza con la llamada de Jesús a su seguimiento, al que se añade la petición de urgencia del anónimo, y a quien replica Jesús con palabras terminantes. Con la dramatización de este diálogo, el «logion» se acerca en mucho a una historia vocacional. Con todo, aquí—como en los otros dos «logia»—el acento se carga, no sobre el hecho en sí, sino marcadamente sobre las palabras definitivas de Jesús, que adquieren importancia particular. Nótese que en ninguno de los tres «logia» no se habla para nada de cómo reacciona el interesado a los requerimientos de Jesús, cosa que no falta jamás en las historias que nos dan cuenta de las vocaciones. Evidentemente, lo que aparece en los «logia» es que se quiere inculcar lo que le espera y lo que tiene que hacer el invitado al seguimiento de Jesús.

η) *Agrupación y composición de dichos*

El ejemplo anterior de las perícopas que hablan del seguimiento nos ha demostrado que, aunque agrupadas con otra perspectiva, pero se encuentran ya en la Q «logia» iguales en la forma. También en la tradición preevangélica y no sólo en la Q, sino aun en la tradición anterior a Marcos, hallamos la forma de agrupación de dichos.

Quizá la forma fundamental del «sermón de las Bienaventuranzas», según la estructuración seguida por Mt 5-7 y Lc 6, 20-49, o la agrupación de las frases sobre el Bautista (Mt 11, 2-19 = Lc 7,8-35), pudieran considerarse como otros tantos ejemplos de agrupación de pasajes dentro de la Q. La comparación que trae la Q indica que comparaciones parecidas dieron origen a una parábola doble (cf., p.ej., Lc 13,18-21 = Mt 13,31-33)[51].

49 Cf. p.123-124.
50 Cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* 203: «La Q desconoce la vocación de discípulos que se señalen con este nombre».
51 Cf. sobre esto J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* 89-91.

Por lo que hace a la tradición premarciana, se puede pensar como caso típico lo que vemos en las grandes composiciones de Mc 9,33-50 y 10,1-45 [52]. Aun como conjunto de parábolas (Mc 4,1-32), lo debió de encontrar ya formado en lo esencial el segundo evangelista [53].

Estas agrupaciones de dichos del Señor obedecían a razones de forma desde puntos de vista real (cf. la unión de parábolas Mc 4,1-32) dictadas o por exigencias de tema (así, p.ej., Mc 9, 33-50) o por imitación de la literatura de los proverbios (cf. Mc 9,49-50) [54]. Ambos aspectos no se excluyen el uno al otro. Así, dentro de una agrupación de parábolas (Mc 4,1-32), nos encontramos con una unión conjuntada de proverbios (Mc 4,21-25). En Mc 9,33-50, en cambio, se agrupan diversos «logia» encadenados por su fondo temático (Mc 9,49-50).

2) La tradición histórica

La fijación de las formas particulares del material narrativo ofrece bastantes más dificultades que las clasificaciones de los «logia». Y esto por dos razones: primera, porque la determinación de las formas se ha de hacer, lo más posible, según puntos de vista «formales», indicando bien los materiales incorporados de la tradición, y, segunda, porque rara vez presentan formas puras de un tipo concreto, sino que lo más frecuente es que se den formas entrecruzadas. Nada extraño, por esto, el que M. Dibelius y R. Bultmann mantengan posiciones visiblemente dispares en este punto. G. Bornkamm [55] ha propuesto—y muchos la aceptan hoy—la división entre «historias de Jesús» e «historias de Cristo».

A mi parecer, esto no se ajusta a la idea fundamental de la tradición sinóptica; jamás encontraremos aquí *una* «historia de Jesús» que no haya que entenderla al mismo tiempo como una «historia de Cristo».

[52] Cf. R. SCHNACKENBURG, *Mk* 9,33-50: Synoptische Studien (Festschrift für A. Wikenhauser) (München 1953) 184-206; ID., *Zur formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung*: ZKTh 85 (1963) 23-26.

[53] S. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 351; cf. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* 91; E. SCHWEITZER, *Zur Frage des Messiasgehimnisses bei Markus*: ZNW 56 (1965) 4-7.

[54] Cf. H. ZIMMERMANN, «Mit Feuer gesalzen werden». *Eine Studie zu Mk* 9,49: ThQ 137 (1959) 28-39.

[55] Cf. el artículo «Evangelien, formgeschichtliche»: RGG[3] II 752.

Ateniéndonos principalmente a los fondos de la tradición que tuvo delante el evangelio de Marcos, se puede considerar como posible la siguiente clasificación:

α) *Paradigmas*

M. Dibelius caracteriza como paradigmas, narraciones cortas (especie de apólogos) bien terminadas en cuanto piezas de literatura, de las que se echaba mano como de ejemplos en la predicación [56]. Encontramos—según Dibelius—en el paradigma estos rasgos típicos:

1. La perfección redondeada de la narración que no necesita ni introducción ni epílogo para resultar una pieza completa dentro de su concisión.

2. La brevedad y sencillez de la narración, de la que se hallan ausentes tanto el interés biográfico como los rasgos personales de los que intervienen. ¿Qué es lo que sacamos, en resumidas cuentas, de los personajes que nos salen al paso en los paradigmas? Apenas nada, si no es el que entran en contacto con Jesús y el cómo han llegado a El. Lo que realmente sacamos y debemos sacar es esto: ¿cómo ha contestado Jesús a ese encuentro? [57]

3. El estilo edificante, el «tono absolutamente religioso, es decir, no profano en modo alguno de la narración» [58].

4. El relieve acusado de las palabras de Jesús. «Y se advierte a la continua que lo que dice Jesús—aunque vengan sus palabras al final de la perícopa—es lo que importa y es lo que pretende comunicarse a los oyentes como regla de fe o vida prácticas» [59].

5. El que lo narrado se condense apretadamente en un pensamiento útil para la predicación, sea una palabra sencilla o un gesto ejemplar o, finalmente, una exclamación de la muchedumbre que ensalza el hecho [60].

Prescindiendo de la teoría sobre la predicación, demasiado estrecha, estos rasgos de caracterización, que se leen en todas las narraciones evangélicas, los tenemos por acertados.

El ejemplo de la curación del paralítico (Mc 2,1-12) puede

[56] *Die Formgeschichte des Evangeliums* 34-66.
[57] Ibid., 47.
[58] Ibid., 53.
[59] Ibid., 54.
[60] Ibid., 55.

esclarecer brevemente lo dicho arriba. Después de una transición estilística y la introducción (v.1.2) comienza la narración con el vago e indeterminado καὶ ἔρχονται (cf. 1,40; 2,18). Sin apenas datos de la situación, se describe cómo al paralítico, que está en una camilla, le llevan a Jesús entre cuatro. La narración termina con una aprobación final (v.12). Estamos efectivamente ante una pieza completa y de una brevedad evidente cargada de sencillez. Nada se saca sobre quiénes eran aquellos hombres, ni qué es lo que les había movido a llevar a Jesús aquel enfermo. Apenas si se dice lo imprescindible sobre el enfermo. Faltan «datos sobre el historial del enfermo, indicaciones técnicas de la curación, pruebas de la realidad de la curación»[61].

En cambio, es claro el «estilo edificante» de la narración; pretende ilustrar el punto de la fe y el del perdón de los pecados. Como también es patente que figuran en primerísimo plano las palabras de Jesús, las del perdón de los pecados y las de que «el Hijo del hombre tiene poder en la tierra para perdonar los pecados» (v.10). Palabras de Jesús de importancia general para la fe cristiana y que se ponen en relación con los oyentes. Con toda claridad vemos en esta narración el elemento paradigmático, que no toma como centro la curación corporal del enfermo. Lo que quiere hacer resaltar es que da aquí un ejemplo probativo de que Jesús tiene el poder de perdonar los pecados. El coro final resuena con la alabanza de Dios y el asombro de la gente sobre lo sucedido.

Otros paradigmas: los discípulos arrancan espigas en sábado (Mc 2,23-28), la curación del hombre de la mano seca (Mc 3,1-6), la unción de Betania (Mc 14,3-9).

Como grupos especiales de paradigmas podemos fijarnos en las historias de vocaciones[62]. No vamos a recorrer ahora cada una de estas historias, sino las que se pueden considerar como típicas: la vocación de los primeros discípulos (Mc 1,16-20, par. y cf. Lc 5,1-11), la vocación de Leví-Mateo (Mc 2, 14 paral.). Obsérvense aquí principalmente dos cosas: la primera, la llamada de Jesús (en forma imperativa: δεῦτε ὀπίσω

[61] M. Dibelius, o.c., 51.

[62] Cf. A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik:* StANT 6 (München 1962).

μου (Mc 1,17 par.), y ἀκολούθει μοι (Mc 2,14 par.). En la vocación de la segunda pareja de discípulos se dice sustancialmente lo mismo: ἐκάλεσεν αὐτούς (Mc 1,20 par.). La segunda observación se refiere a la obediencia incondicional con que responden los interesados a la llamada de Jesús. No se trata ya precisamente del verbo ἀκολουθεῖν, sino se pone más bien: ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ (Mc 1,20). La obediencia inmediata a la llamada de Jesús, o se pinta de un modo gráfico, como en la historia de los primeros discípulos: «dejaron inmediatamente las redes» (Mt 4,20), correspondientemente: «ellos luego, dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros», se fueron en pos de El» (Mc 1,20) o, como en la vocación de Leví, que se dice concisa y enérgicamente: «se levantó y le siguió» (Mc 2,14)[63]. Las narraciones de vocaciones valen como ejemplos de cómo llama Jesús y lo que se le exige al que se decide a responder a la llamada.

β) *Diálogos-disputa*

M. Dibelius se niega a reconocer en las disputas una forma propia de tradición[64], mientras que R. Bultmann las engloba en los «diálogos doctrinales», grupo particular dentro de los apotegmas[65].

Tiene razón M. Dibelius en cuanto que se dan narraciones que—como, p.ej., en la historia, ya aludida, de la curación del paralítico (Mc 2,3-12)—contienen un elemento dialógico a estilo de las disputas, pero que a pesar de esto hay que contarlas más bien entre los paradigmas y no entre las disputas. En cambio, no le asiste la razón en cuanto que se encuentran en la tradición sinóptica disputas, imposibles de catalogar como paradigmas, sino que hay que tenerlas como una «forma» aparte. Contra R. Bultmann se debe decir que coloca entre las disputas perícopas que pertenecen a los paradigmas (como, p.ej.,

[63] Con razón acentúa A. Schulz, o.c., 100-103, que el esquema de las vocaciones de la tradición sinóptica tiene antecedentes serios en el modelo del Antiguo Testamento (cf. 3 Re 19,19a comparándolo con Mc 1,19; 3 Re 19,19b -Mc 1,20a; 3 Re 19,21b -Mc 2,14); cf. H. ZIMMERMANN, *Christus nachfolgen. Eine Studie zu den Nachfolge-Worten der synoptischen Evangelien:* ThGl 53 (1963) 241-255, sobre todo 244s.

[64] *Die Formgeschichte des Evangeliums*, sobre todo 220-225.

[65] *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 9-26; cf. M. ALBERTZ, *Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums* (Berlín 1921).

Mc 2,1-12; 2,23-28 y 3,1-6). La distinción podría formularse de este modo: en contraposición al paradigma, que narra un acaecimiento, la disputa nos entera de la ruptura de Jesús con sus adversarios, y a la que se ha llegado por algún hecho concreto.

Podemos esclarecer esto con lo de «la cuestión sobre los poderes de Jesús» (Mc 11,27-33): se trata de la primera de las cinco disputas, que en el evangelio de Marcos vemos distribuidas entre el tercero y cuarto día de la semana de Pasión en Jerusalén. La sucesión cronológica sigue probablemente la línea de los interrogadores (Sanedrín, fariseos, saduceos, escribas). A diferencia de las otras cuatro disputas siguientes (sobre los tributos, Mc 12,13-17, y la resurrección, Mc 12,18-27, del supremo mandamiento, Mc 12,28-34, y la pregunta sobre el Mesías, Mc 12,35-37), que parecen seguir todas en el fondo un esquema común [66], se enlaza esta primera disputa con la precedente anécdota de la expulsión del templo de los vendedores (Mc 11,15-19; cf. Jn 2,13-22) [67]. El v.27 es en lo esencial un recurso literario de composición propio del evangelista.

La introducción a la historia en el texto de la tradición anterior a Marcos debió de ser de este modo: los adversarios de Jesús—probablemente los encargados de la custodia del templo [68]—se dirigieron a El y le plantearon la pregunta sobre sus poderes. El diálogo mismo se construye según el esquema conocido de las disputas rabínicas:

1. Pregunta de los adversarios.
2. Contrapregunta de Jesús.
3. Respuesta de los adversarios, en la que descubren un flaco.
4. Se niega Jesús a responder por no haber querido contestarle el adversario [69].

Naturalmente, sobre el esquema usual se dan determinadas particularidades en la disputa de Jesús; así, p.ej., el que a la contestación de los adversarios (v.33) ha precedido un momen-

66 Cf. D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism:* Jordan Lectures 1952 (London 1956) 158-169.

67 Contra R. BULTMAM, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 18.

68 Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte* (Göttingen [3]1962) 181-202.

69 D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* 217-223, sobre todo 219; contra R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 18s.

to de reflexión (v.31.32). Aquí falta la advertencia final que hace el evangelista, p.ej., Mc 12,17b o Mc 12,34.

Otros diálogos—disputa como, p.ej., sobre el mandamiento supremo (Mc 12,28-34), sobre el divorcio (Mc 10,2-12) o sobre purificaciones legales (Mc 7,1-23) son más bien y se acercan a los diálogos doctrinales.

γ) *Historias de milagros*

Se ha aludido ya, cuando los paradigmas, a las narraciones de los milagros de Jesús. A diferencia de las historias paradigmáticas de milagros, en las que la máxima atención central de la historia recae sobre una palabra de Jesús que la dice en orden a la fe o a la vida cristiana [70], las narraciones puras de milagros son para hacer la revelación de Jesús, manifestar su divinidad y su poder sobrehumano. Todo el estilo y la forma de la narración se orientan a este propósito; estilo y forma que, como no podía menos de suceder, reflejan analogía con las narraciones usuales en el ambiente [71].

Fijándonos en su forma, las historias de milagros se pueden caracterizar así: la mayoría de las veces la gente acude a Jesús en demanda de ayuda (Mc 1,30.40; 5,22.25ss; 7,25.32; 8,22; 9,17; 10,46-48), a diferencia de cuando se trata de la predicación en la que Jesús va a la gente, ya que para eso vino El al mundo (cf. Mc 1,38). A veces se dice el nombre de los que piden un favor: Jairo (Mc 5,22), Bartimeo (Mc 10,46); se baja a detalles: la mujer enferma, de cuya curación se habla en Mc 1,29-31, se dice ser la suegra de Pedro (Mc 1,30); a Jairo se le pinta como jefe de la sinagoga (Mc 5,22); la mujer que pide la curación de su hija nos enteramos que es gentil, sirofenicia de nacimiento (Mc 10,46). En varias ocasiones se señala la clase de enfermedad (cf. Mc 1,30), y de aquí se saca que se habían puesto ya antes remedios infructuosos (Mc 5,26; cf. 9, 18). Con frecuencia se pinta cómo lleva Jesús a cabo la curación (cf. Mc 1,41; 5,41; 7,34ss; 8,23-25; 9,25-27). Hasta el resultado y las consecuencias de la operación se registran expresamente de vez en cuando (cf. Mc 1,31; 7,30; 8,25). La narra-

[70] J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus:* RNT 2 (Regensburg [5]1963) 55: «...... que no es el hecho milagroso de Jesús—o cualquier otra circunstancia—lo que forma el núcleo y centro de la narración, sino como otras veces una palabra «decisiva» de Jesús (2,10ss.17.19.27s; 3,4)».

[71] Cf. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* 130-178.

ción se acaba alguna vez con el final de la gente que corea y alaba a Jesús (Mc 7,37), o con la nota de que el favorecido con el milagro pregona a voces y divulga el suceso (Mc 1,45), o va en seguimiento del Señor (Mc 10,45). Con todo, lo mismo que en los paradigmas, falta toda psicologización. Se explica: puesto que así como en las narraciones paradigmáticas el punto focal de la historia es una palabra de Jesús, en las historias milagrosas puras el centro es el milagro [72].

La caracterización que acabamos de hacer demuestra que a pesar de todo, las historias de milagros conservan cierta unidad arquitectónica común, pero distan de ser uniformes. Lo que las une no es el esquema de «forma» al que se atengan literalmente, sino la intención clara de anunciar el poder divino de Jesús. Usando el término en un sentido amplio, podríamos llamar a estas narraciones «milagros-epifanía», «milagros-revelación».

En sentido estricto, «milagros-epifanía» son la transfiguración de Jesús (Mc 9,2-10) y el andar sobre las aguas del mar (Mc 6,45-52). En ambos casos se da una «palabra-revelación» propia que forma el centro del relato (cf. Mc 9,7 con 6,50). Las mismas historias de demonios habría que considerarlas como «milagros-epifanía» siempre que se les dé un sentido especial [73]; la revelación sobre Jesús la hacen abiertamente los demonios con palabras expresas.

δ) *Narraciones históricas*

Como tales se pueden designar los pasajes que contienen algún hecho histórico, pero que no proceden de fuente cristiana. Por fijarnos en algunos, recordemos el relato de Lucas sobre el final de Herodes, que es de tradición extraevangélica (Act 13, 20-23). De la tradición de Marcos entra aquí solamente la historia sobre la muerte de Juan el Bautista (Mc 6,17-29) [74].

Cierra Marcos el relato con el juicio de Herodes sobre Jesús (Mc 6,14-66) y llena así una laguna de la misión y del regreso

[72] R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 235: «aquí como allí se llega únicamente al punto culminante; allí el dicho de Jesús, aquí el milagro».

[73] Cf. O. Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen im Markus-Evangelium:* BWANT 8 (Stuttgart 1927).

[74] Es curioso que para estas dos narraciones se da una historia paralela en Flavio Josefo. (Cf. *Ant.* 18,5,2 comparándolo con Mc 6,17-29 y *Ant.* 19.8.2 con Act 12,20-23.)

de los doce (Mc 6,7-13,30ss). Simultáneamente pretende el evangelista con el recuerdo de la «pasión del Bautista» aludir tal vez a la pasión de Jesús.

La narración es una pieza perfecta en sí misma [75], y en ella aparecen indicios de haberla tomado íntegra el evangelista para ponerla por escrito. Aunque lo narrado en 6,17-29 precede cronológicamente a lo dicho en el v.16, no se expresa esto verbalmente en la narración. Lenguaje y estilo muestran particularidades con las que no tropezamos nunca o sólo raras veces en el segundo evangelio: p.ej., una serie de vocablos extraños al evangelio de Marcos; falta el presente histórico tan característico en él; sorprende el uso abundante de participios y del genitivo absoluto.

Por su forma tiene esta narración «el estilo sobrio de una «novella» antigua que habla con toda naturalidad del bueno y del malo, del santo y del perverso» [76]. En realidad—si alguna vez, aquí—podríamos aplicar el término «novella» para este caso excepcional, cosa imposible de hacer para los relatos históricos de la tradición cristiana.

ε) *La historia de la Pasión*

Es evidente que en la Pasión, tal como la trae el evangelio de Marcos, se encuentran bloques literarios particulares que fueron originariamente independientes, p.ej.: Mc 14,3-9 y 14, 22-25. Y, sin embargo, se puede admitir con seguridad que la historia de la Pasión, como conjunto narrativo, existía ya en la tradición preevangélica [77], y esto «en una sucesión continua desde el plan de dar muerte a Jesús por el Sanedrín hasta el sepulcro vacío» [78]. Con toda probabilidad se dio este fenómeno en más de una tradición, puesto que tanto Lucas (así opinan H. Schürmann [79] y F. Rehkopf [80]) como Juan [81] tomaron un

[75] Cf. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus (M-K 2)* (Göttingen [12]1953) 117.

[76] E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* 121.

[77] R. SCHNACKENBURG, *Neutestamentliche Theologie* 72.

[78] M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* 179.

[79] Cf. *Jesu Abschiedsrede Lk 22,21-38.3.* Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abdendmahlsberichtes Lk 22,7-38: NTA 20, 4-5 (Münster 1957) 140.

[80] *Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch:* WUNT 5 (Tübingen 1959).

[81] C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 21-151.

relato de la Pasión independientemente, cada uno por su parte, de la tradición de Marcos.

Que la historia de la Pasión existiera como pieza formada y que corrieran entre las comunidades diversos relatos independientes, es cosa sostenible fundándose en razones sólidas. Desde el primer momento cobraron importancia decisiva en la predicación de la Iglesia primitiva la muerte y resurrección de Jesús (cf. 1 Cor 15,3-5). Según esto, correspondió a las narraciones más antiguas echar los cimientos de este *Kerygma* y declararlo, es decir, hacer comprensible a los fieles que la muerte y la resurrección eran acontecimientos de la historia de la salvación.

Esto lleva consigo a su vez el que la historia de la Pasión en su forma no se la debe considerar ni como un tratado de edificación [82] ni como una narración puramente histórica [83], sino «como una exposición de la historia de la salvación».

ζ) *Otros conjuntos narrativos*

Cabe preguntar si, además de la historia de la Pasión, que hay que tener como el conjunto narrativo más antiguo, no se podrán encontrar, dentro de la tradición preevangélica, otros conjuntos narrativos particulares breves, y aun probar que se dieran en esa tradición preevangélica colecciones de las palabras del Señor.

Pongamos sólo *un* ejemplo. Dijimos que la perícopa de Mc 10,1-45 se debe considerar como una perícopa que ya existía e incorporó el evangelista [84]. Bien mirado, nos encontramos aquí ante una verdadera composición; no ante una simple yuxtaposición de «logia». En puridad, en 10,17-22 se ha incorporado una narración, con la que están estrechamente anudadas los «logia» que siguen (10,23-31). «Sin embargo, la historia original es un paradigma» [85], con más exactitud una historia de vocaciones. Desde luego, una historia vocacional extraña en la que la

[82] Cf. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* 186: «la historia de la pasión primitiva no era ni conmovedora ni heroica; no contenía una palabra que hablara de la grandeza humana de Jesús en sus dolores, tampoco palabra alguna que despertara la sensibilidad de los lectores».

[83] No necesitamos justificar que con ello no se da ningún juicio de valor sobre la historicidad de lo narrado; cf. J. Blinzler, *Der Prozess Jesu* (Regensburg ³1960) (con indicaciones abundantes de bibliografía).

[84] Cf. p.160.

[85] M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* 48.

iniciativa no arranca de Jesús, sino del que pregunta sobre la vida eterna (cf., a pesar de todo, Lc 9,57.61). De aquí depende la actitud de Jesús inicialmente esquiva que se manifiesta en la pregunta: «¿Por qué me llamas bueno?» (v.18), y en la alusión a los mandamientos (v.19). Por primera vez después de la confesión del que pregunta, «todo esto lo he guardado desde mi juventud» (v.20), aparece lo insólito: Jesús le elige [86] y le llama a su seguimiento (v.21). Pero el elegido da media vuelta y se marcha, pues le «tienen atado las posesiones» (v.22).

A pesar de estos rasgos de caracterización individual, no es posible desconocer la forma paradigmática de la narración [87]. En realidad no se determina más quién era aquel joven, ni se dice nada de lo que le movió a plantear a Jesús el problema de la vida eterna y qué fue de su vida después del encuentro con Jesús. Y es que, al igual que en otras historias de vocaciones, lo que interesa poner de relieve es que Jesús es el que llama [88], pero que, desgraciadamente, se puede rechazar esa llamada divina, y quiere el evangelista que se entienda como una advertencia lo narrado en la escena.

La última frase del relato, ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλά, que descubre la razón de por qué rehuyó la llamada de Jesús (v.22b), sirvió de ocasión para estructurar los «logia» en forma de plática a los discípulos. Esta parte del pasaje entero 10,1-45, formada por la perícopa 10,17-31, cobra unidad «gracias a la pregunta sobre la vida eterna (v.17) y su promesa (v.30); nuclearmente por el tema de la riqueza y de la pobreza en su relación con la entrada en el reino de los cielos» [89].

η) *Las cartas*

Ya es conocido que en el judaísmo, en el cual se había formado Pablo, el Apóstol, al lado de la Tora escrita se daba la Tora oral, a quien se atribuía pareja autoridad de la que se concedía a la palabra de Dios fijada por escrito [90]. Gál 1,13.14, donde

[86] Así se debería entender el ἠγάπησεν (cf. E. STAUFER: ThW I 48: «Jesús ama al joven rico con amor divino, que es el que le invita a lo heroico»); no causa un movimiento de sentimentalidad o «un gesto de caricia; y le acarició» (M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* 47 Anm.1).

[87] Lucas le llama primeramente «cierto personaje» o persona importante (Lc 18,18), y Mateo, «un joven» (Mt 19,20.22).

[88] Cf. p.162-163.

[89] W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus* 209.

[90] Cf. p.138ss.

Pablo recuerda su conducta de otros tiempos en el judaísmo, llamó a la Tora oral «las tradiciones paternas». Por lo que da a entender el uso frecuente del Antiguo Testamento en las cartas paulinas y la importancia capital que atribuye el Apóstol a la Escritura [91], se mantiene Pablo, ya cristiano, respetuoso con la autoridad de la Sagrada Escritura; en cambio, rehúsa las «tradiciones paternas». No que no tuviera ningún valor para él la «parádosis» (se dan en las cartas paulinas abundantes alusiones a otra tradición, que no se identifica con la Tora oral de los judíos), sino que es más importante la «parádosis» de Jesucristo y de su obra salvadora que se apoya en su muerte y resurrección.

Tomemos algunos ejemplos: En 1 Cor 11,2 alaba Pablo a los cristianos de Corinto porque se acuerdan de él y retienen las tradiciones que él les ha transmitido. En 2 Tes 2,15 hace la recomendación a los destinatarios de las cartas de que se mantengan firmes y guarden las tradiciones que recibieron, ya de palabra, ya por su carta. Lo que en 2 Tes 15 es recomendación, en esa misma carta 3,6 se convierte en exhortación solemne de que se alejen de todo hermano que viva desordenadamente y no conforme a las tradiciones que habían recibido de él. Sólo por estos pocos pasajes se deduce que, en lugar del Rabí judío, portador de la tradición judaica, es ahora el Apóstol, llamado por el mismo Cristo, el que en su predicación, en su enseñanza y en sus cartas transmite la «parádosis» cristiana.

Como lo demuestran 1 Cor 11,23 y 15,3, usa Pablo los mismos términos que los rabinos. Παραλαμβάνειν es el equivalente griego del hebreo *qibbel*, y el hebreo *masar* corresponde al griego παραδιδόναι.

El contenido de la «parádosis» es «la Palabra», que se designa como palabra de Cristo o del Señor, palabra de la cruz (1 Cor 1,18), palabra de reconciliación (2 Cor 5,19) y palabra de vida (Flp 2,16), así como Evangelio. Cuando habla Pablo en 1 Cor 15,1 del «Evangelio que os he predicado, que habéis recibido», se debería asegurar que el Apóstol, en vez de «Evangelio», podía haber escogido el concepto «parádosis», pues el Evangelio

91 Sobre el uso que hace el Apóstol del Antiguo Testamento, cf. la idea de conjunto en B. RIGAUX, *Saint Paul et ses lettres:* Studia Neotestamentica Subsidia 2 (Paris-Brügge 1962) 173-176; cf. sobre todo E. E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament* (Edimburgh 1957).

predicado por él, desde el momento en que lo acepta la comunidad, se convierte en «parádosis».

La coincidencia de contenido en Evangelio y «parádosis» se desprende de que en la «Tradición» no se trata precisamente de comunicar una noticia histórica sobre un acaecimiento ocurrido en el pasado, sino de transmitir un mensaje actual y operante con toda su eficacia en el presente. Palabra transmitida y Evangelio son, por lo mismo, vehículo de comunicación del mensaje y del acontecer salvífico con dimensión continuada en el tiempo, y su contenido es el mismo Jesús, que prolonga la obra de su redención en la actualidad.

La tradición paulina aparece transida, hasta lo más profundo, de Cristo y de su Espíritu. No debemos interpretar esta afirmación como si Cristo fuera únicamente el principio al que tendría que orientarse por pura fórmula la tradición. No; la buena nueva de Jesús se ha convertido en el contenido esencial de la tradición; más aún, Pablo puede decir que Cristo mismo es la entraña de la tradición, puesto que en la tradición se hace presente Cristo; y a esto corresponde la confesión que, al aceptar la tradición, hace la comunidad de ser Jesucristo el *Kyrios* (Flp 2,11) [92].

Pero no creamos que, porque sólo nos hemos referido a la tradición aceptada por Pablo, se dé únicamente en este Apóstol. Debemos tener en cuenta la riqueza de tradición de que está rebosante la demás literatura de las cartas del Nuevo Testamento [93].

Las principales formas en que se ha conservado en las cartas neotestamentarias el tesoro de la tradición podríamos dividirlas en dos grupos, que a continuación se especifican:

92 Sobre el contenido de la tradición en las cartas paulinas, cf. O. CULLMANN, *Die ältesten christlichen Glaubensbekenntnisse* (Zürich 1949); L. CERFAUX, *Die Tradition bei Paulus:* Cath 9 (1953) 94-104; L. GOPPELT, *Tradition nach Paulus:* KuD 4 (1958) 213-233; A. M. HUNTER, *Paul and his Predecessors* (London [2]1961); K. WEGENART, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen:* WMANT 8 (Neukirchen 1962); cf. idea de conjunto en B. RIGAUX, *Saint Paul et ses lettres* 164-203; G. SCHILLE, *Frühchristliche Hymnen* (Berlin 1965).

93 O. CULLMANN, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem* (Zürich 1954); R. B. C. HANSON, *Tradition in the Early Church* (London 1962).

A) Fondos de tradición litúrgicos

Al fijar esta «forma» no nos referimos al origen, es decir, la «Sitz im Leben» de cada una de las piezas de la tradición; nos referimos por el momento a las diversas modalidades litúrgicas de esa tradición.

a) *Himnos*

Con toda seguridad podemos admitir que los himnos, que en número copioso se encuentran en la literatura epistolar del Nuevo Testamento, deben su formación a la liturgia. Se podrían recordar aquí los himnos diversos a Cristo: Flp 2,6-11; Col 1,15-20; Ef 1,3-14; 5,14; 1 Tim 3,16; Heb 5,7-10; 1 Pe 2, 22-24. Nos ocuparemos del tema con más detención en la sección de ejercicios prácticos [94].

b) *Confesiones de fe*

Como los himnos, también las confesiones de fe ocuparon puesto preeminente en la liturgia primitiva. Por obligación entraban dichas confesiones en la liturgia de los sacramentos del Bautismo y Eucaristía. A diferencia de los himnos, en los que son característicos el estilo laudatorio y su estructura en forma de cántico, los símbolos se contentan con fórmulas concisas, aunque expresivas de la fe.

Hay que admitir, sin género de dudas, que en 1 Cor 15,3-5 cita Pablo una confesión de fe que ya existía antes de él [95]. Basta fijarse en estos argumentos:

1. La terminología rabínica usada para la fórmula introductoria παρέδωκα γὰρ ὑμῖν... ὅ καί παρέλαβον [96].

2. El uso desacostumbrado en el Apóstol de las frases y palabras (ἁμαρτία, κατὰ τὰς γραφάς, ἐγήγερται, τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ, ὤφθη, τοῖς δώδεκα).

3. En coherencia con 1 Cor 15 interesa a Pablo la demostración de la resurrección de Cristo, que para él va unida insos-

[94] Cf. p.219ss.

[95] Cf., además de los Comentarios, J. Schmid, *Jésus resuscité dans la prédication apostolique* (Paris 1949) (Lit.); K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* 52-70; V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions:* NTTSt 5 (Leiden 1963) 47s; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi:* SBS 17 (Stuttgart 1966).

[96] Cf. p.170.

layablemente a la resurrección de los muertos; la confesión, sin embargo, comienza con la muerte de Cristo.

El símbolo presenta una arquitectura diáfana:

ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς
καὶ ὅτι ἐτάφη,
καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τάς γραφάς
καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα.

Consta de cuatro miembros sencillos, cuya introducción se hace con el ὅτι—unido a un καί—, paratácticamente colocados. Con la repetición reiterada del ὅτι se hace resaltar más la frase temática. Cada uno de los miembros se subordina a otro, como en pareados (a ἀπέθανεν corresponde ἐτάφη, a ἐγήγερται el ὤφθη). Cada par de miembros forman un paralelismo: con ἀπέθανεν y ἐγήγερται se alinean ἐτάφη y ὤφθη. El paralelismo se subraya enérgicamente en la frase—que pudiera parecer algo larga—poniendo al final el rotundo κατὰ τάς γραφάς.

El símbolo comprende en sucesión cronológica los acontecimientos esenciales de la redención: la muerte de Cristo por nuestros pecados, su sepultura, su resurrección y las apariciones del Resucitado. Como en la historia de la Pasión, se tiene buen cuidado de dejar constancia del κατὰ τὰς γραφάς orientado a comprender la historia de la salvación.

Se admite comúnmente que en Rom 1,3.4 tenemos una confesión de fe ya existente adoptada por Pablo e intercalada entre la frase περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (v.3) y Ἰησοῦ Χριστοῦ (v.4) [97]. También en 1 Pe 1,18-21 y 3,18-22 se ha dado cabida a una fórmula anterior de fe [98].

c) *Textos eucarísticos*

Fiel al encargo del Señor (1 Cor 11,24.25; cf. Lc 22,19), la primitiva Iglesia celebraba la Eucaristía desde el primer momento. No es esto solamente una presunción [99] a base de la prime-

[97] Cf. el tercer ejercicio práctico, p.206-218.

[98] Cf. R. Bultmann, *Bekenntnis und Liedfragmente im I. Petrusbrief:* Coniectanea Neotestamentica II (1947) 1-14; E. Lohse, *Paränese und Erhöhung bei Jesu und seinen Nachfolgern* 73-108; V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* 144s; K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief:* HThK 13,2 (Freiburg 1961) 110-112.

[99] Cf. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen ³1960) 100; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffasung:* StANT 1 (München 1960) 70-76.

ra Carta a los Corintios, sino que aparece con claridad en los Hechos de los Apóstoles (cf. Act 2,42.46; 20,7.11).

La celebración eucarística en las comunidades primeras de la Iglesia la vemos aludida ciertamente en el Nuevo Testamento; pero es que, además, se nos han transmitido textos eucarísticos cuya estructura se debe a cuando se celebraban las reuniones litúrgicas y que hay que considerar como piezas de tradición independientes. Todavía esta afirmación vale no sólo para Mc 14,22-25 y Lc 22,15-20, sino también para la literatura epistolar neotestamentaria, entre la que sobresale 1 Cor 11, 23-25 [100].

La perícopa se abre con una fórmula que corresponde a la del vocabulario rabínico [101]: ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὅ καὶ παρέδωκα ὑμῖν (v.23), queriendo recordar con el ἀπὸ τοῦ κυρίου el origen de la tradición [102]. Existen varias razones para admitir que el Apóstol traslada verbalmente la «parádosis» en cuanto a lo esencial. Primera, comienza Pablo lo mismo que cuando la confesión de fe reproducida textualmente en 1 Cor 15,3-5. Segunda, cita el relato de la institución «para fundamentar la verdadera forma de la celebración en la de Jesús durante la Cena última [103]. Tercera, se comprende que, sólo reproduciendo puntualmente lo esencial del relato, podía «presentar un argumento decisivo contra cualquier crítica frente a las diversas facciones de Corinto» [104]. Cuarta razón: este trozo de tradición, aceptado aquí por Pablo, trae una serie de expresiones que apenas maneja el Apóstol; más aún, son desusadas en el lenguaje (el εὐχαριστεῖν usado en forma absoluta, el κλᾶν sin poner el acusativo, ἀνάμνησις, μετὰ con infinitivo sustantivado, δειπνεῖν, ὁσάκις). A esto hay que añadir que σῶμα Χριστοῦ en otros pasajes alude a la Iglesia; en cambio aquí se refiere al cuerpo eucarístico de Cristo [105].

«La comunidad primitiva necesitaba el relato de la institu-

[100] Cf. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (passim); P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl* (passim); H. SCHÜRMANN, *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20.* 2.Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischem Abendmahlsberichtes: NTA 20,4 (Münster 1955) (passim).

[101] Cf. p.169ss.

[102] P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl* 87.

[103] H. SCHÜRMANN, *Der Einsetzungsbericht* 8.

[104] P. NEUENZEIT, o.c., 88.

[105] Cf. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* 98; H. SCHÜRMANN, *Der Einsetzungsbericht* 9s; P. NEUENZEIT, o.c., 86.

ción tanto para fundamentar y justificar la práctica de su culto como para disponer de una *rúbrica*, a fin de que la celebración eucarística del momento y en el futuro se atuviera con fidelidad a lo realizado el día de la institución» [106]. Esta función doble puede revelarnos con claridad el porqué de la forma del relato. Las dos partes (v.23.24 y v.25), que originariamente hay que entenderlas poniendo por fondo el rito de comienzo y terminación de la comida judía [107], se encontraban ya unidas en la tradición anterior a Pablo; más aún, se han influenciado mutuamente una a otra hasta en la redacción; el μετὰ τὸ δειπνῆσαι (v.25; cf. Lc 22,20) deja traslucir que en la última Cena la comida, propiamente dicha, fue la de entre la partición del pan y la distribución del cáliz.

Cada una de esas dos partes contiene la «rúbrica» ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν [v.23.24], respectivamente ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον [25], y contiene la interpretación τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν [24], respectivamente τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι [25], así como el mandato de seguir haciendo lo que han presenciado τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν [24 y 25]. A la puntualización cronológica ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο [23] de la primera parte corresponde la nota μετὰ τὸ δειπνῆσαι de la segunda.

En 1 Cor 10,16 volvemos a encontrarnos con un texto eucarístico anterior a Pablo [108].

B) Fondos parenéticos de la tradición

En la literatura epistolar del Nuevo Testamento se presentan fondos parenéticos de la tradición por lo menos en número igual a los fondos litúrgicos. Mientras que en las aludidas confesiones de fe, himnos y textos eucarísticos se trata de labor con sello cristiano, la forma de las «parénesis»—mejor diríamos «discursos exhortatorios» [109]—, la toman del ambiente judío y

106 P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl* 97.

107 Cf. H. Zimmermann, *Die Eucharistie als das Passahmahl des Neuen Bundes:* Liturgie in der Gemeinde II, hrsg. von P. Bormann und H. J. Degenhardt (Salzkotten 1965) 193s.

108 Cf. P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl* 55-59.

109 Cf. R. Schnackenburg, el artículo «Paränese»: LThK2 VIII 80; H. Schlier, *Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus:* Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II (Freiburg 1964) 340; E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament:* WANT 7 (Tübingen 1964).

helenístico. Esto tiene su razón de ser. Los símbolos, los himnos y los textos eucarísticos son testimonio de la fe de la Iglesia primitiva, o si se prefiere, testimonios del modo de una nueva existencia cristiana. En la «parénesis», al contrario, se refleja el afán del joven cristianismo «por organizar su vida cotidiana» [110]. Los primeros misioneros cristianos habían de enfrentarse con preguntas y problemas de los que—como confiesa Pablo Apóstol—«no tenían precepto del Señor» (1 Cor 7,25). Así se explica que, en cuanto a la forma, se atengan a la del ambiente, pero llenándola de un espíritu totalmente cristiano.

a) *Catálogo de virtudes y vicios*

Este es el caso ciertamente de los catálogos de virtudes y de vicios que registramos en abundancia en la literatura de las Cartas neotestamentarias. Ejemplos de catálogos de vicios: Rom 1,29-31; 13,13; 1 Cor 5,10.11; 6,9.10; 2 Cor 12,20-21; Gál 5, 19-21; Ef 4,31; 5,3-5; Col 3,5-8; 1 Tim 1,9.10; 2 Tim 3,2-4. Para catálogos de virtudes: Gál 5,22.23; Flp 4,8; Ef 4,2.3; Col 3,12-14; 1 Tim 4,12; 6-11; 2 Tim 2,22; 3,10; 1 Pe 3,8; 2 Pe 1, 5-7 [111].

El esquema de catálogos de virtudes y vicios se configura al modo de los que traían los libros de filosofía popular cínico-estoica, que, a su vez, ejercieron fuerte influjo sobre la literatura del judaísmo tardío (cf. Sab 14,24-27; 4 Mac 1,18-26ss). Pero es que además la «parénesis» influenciada por el Antiguo Testamento descendía hasta la enumeración concreta y catalogada de virtudes y de vicios (cf. Jub 7,21-24; 20,2-10; 23,16-31; EtHen 91,3-7; 92,1-5; 1 QS 4,2-14). No olvidemos este dato para ver su influjo en las listas de virtudes y de vicios en los libros del Nuevo Testamento.

Aunque debió de influir, principalmente en Pablo, el esquema que se encuentra en los escritos de Qumrân [112] cuando al hablar de vicios y virtudes los relaciona con un poder interior que, según el caso, fuerza a los hombres en direcciones opues-

110 K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* 96.

111 Cf. A. Vögtle, *Die Tugend-und Lasterkatologe im Neuen Testament:* NTA 16,4-5 (Münster 1936); S. Wibbing, *Die Tugend-und Lasterkatologe im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berüchsichtigung der Qumrân-Texte:* BZNW 25 (Berlin 1959).

112 Cf. S. Wibbing, *Die Tugend-und Lasterkatologe im Neuen Testament* 110-114.

tas. Es verdad que no llegó el Apóstol a desarrollar la doctrina de los dos caminos [113].

b) *Catálogo de obligaciones particulares*

Entendemos por esta denominación aquellas listas que «puntualizan los deberes de la vida doméstica y las relaciones con los que nos rodean [114]. Lo que a este respecto leemos en Ef 5, 22-6,9; Col 3,18-4,1; 1 Tim 2,8-15; Tit 2,1-10; 1 Pe 2,13-3, 12 [115] son listas que se atienen al croquis que, con toda seguridad, corría en la tradición parenética de la Iglesia primitiva; croquis que, a su vez, se había calcado sobre la filosofía estoica (cf. EPICTETO, *Diss.* II 10; 14,8; 17,31; DIÓGENES LAERTIUS, VII 108; SÉNECA, *Ep.* 94,1) y sobre la ética judío-helenística (cf. FLAVIO JOSEFO, *Contra Apionem* 2,198,210; FILÓN, *Decal.* 165-167) [116].

El esquema no es siempre uniforme, sino que se le modifica. Mientras que Ef 5,22-6,9 y Col 3,18-4,1 ponen en la misma lista los deberes de las mujeres, los esposos, los niños, los padres, los siervos y los señores, en 1 Tim 2,8-15 se dirige Pablo a los hombres y a las mujeres, en Tit 2,1-10 a los ancianos, las ancianas, a las jóvenes, a los jóvenes y a los siervos, en 1 Pe 2,13-3,12 finalmente se recuerdan las obligaciones para con el Estado, los siervos, las mujeres y los hombres.

A diferencia, por ejemplo, de la lista de deberes de Epicteto *(Diss.* II 17,31) y de Flavio Josefo *(Contra Apionem* 2,198-210), falta en los catálogos del Nuevo Testamento el deber de adorar a Dios. Para la mentalidad cristiana no es la adoración uno de tantos deberes, sino que ha de empapar nuestra vida toda de fe. Es evidente que, aun teniendo ascendencia en la literatura pagana las enumeraciones que se hacen de los deberes domésticos en los libros del Nuevo Testamento, pero se han cristianizado. En la Carta a los Colosenses, p.ej., se hace notar esto cuando se añade ἐν κυρίῳ (Col 3,18-20), o equivalente-

113 Cf. A. VÖGTLE, el artículo «Lasterkataloge»: LThK² VI 807.

114 K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* 96.

115 K. WEIDINGER, *Die Haustafeln. Ein Stük urchristlicher Paränese:* UNT 14 (Leipzig 1928); D. SCHROEDER, *Die Haustafeln des Neuen Testaments* (Diss.) (Hamburg 1959); M. DIBELIUS, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon:* HNT 12 (Tübingen³1953) 48-50 (Exkurs zu Kol 4,1); K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* 96-98 (Exkurs zu 1 Petr 2, 13-3,12).

116 Cf. además Tob 4,3-19; Eclo 7,18-35.

mente ὡς τῷ κυρίῳ, o con la frase φοβούμενοι τὸν κύριον (Col 3,22). Cristianización que aparece con más relieve todavía en la lista de deberes de la Carta a los Efesios.

Se delata la influencia helenística en los catálogos de deberes neotestamentarios por algunos otros indicios. D. Daube ha advertido que la forma del participio imperativo, usada con frecuencia en la lista de deberes de la Carta primera de Pedro (1 Pe 2,18; 3,1.7.9), se toma de la literatura del judaísmo tardío [117]. En la *Mischna* y en los textos de Qumrân, lo mismo que en la Carta primera de Pedro, se acude a esa forma sólo cuando se trata de normas e instrucciones generales [118].

Muestra además esta primera Carta de Pedro—como la primera de Clemente—que los deberes domésticos se orientan a fortalecer a los cristianos y consolarlos en sus tribulaciones. Impresión que se saca de la influenia que debió de ejercer esa lista.

c) *Catálogo de deberes profesionales*

Intimamente relacionados con las listas de deberes particulares están los catálogos de deberes profesionales: 1 Tim 3,1-7 y Tit 1,7-9 se ocupan de los de los obispos; 1 Tim 5,17-19 y Tit 1,5-6 de los presbíteros; 1 Tim 3,8-13 de los diáconos, y 1 Tim 5,3-16 de las viudas. En las listas anteriores se tenían en cuenta los deberes que cada uno debe observar como particular, diríamos, en su «propia» casa. Aquí en los deberes profesionales se «cualifican» los que deben cumplir aquellos que tienen alguna misión en la «casa de Dios» (1 Tim 3,15) «que es la Iglesia del Dios vivo, columna y fundamento de la verdad» [119].

Existe relación profunda entre las listas de los deberes particulares y los catálogos destinados a los consagrados al Señor de las Cartas Pastorales. En la Carta de Tito, p.ej., se mezclan el catálogo de los deberes del obispo (Tit 1,7-9) con la tabla de los deberes particulares o domésticos (Tit 2,1-10). Tenemos la sospecha bien fundada de que tanto para la enumeración de

[117] D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* 90-105; cf. ID., *Appendid Note zu R. G. Selwyn, The First Epistle of St. Peter* (London [2]1955) 467-488.

[118] Cf. E. LOHSE, *Paränese und Kerygma im I Petrusbrief:* ZNW 45 (1945) 75-78.

[119] Cf. M. DIBELIUS, *Die Pastoralbriefe:* HNT 13 41s (Exkurs zu I Tim 3,1).

los deberes particulares como para la de los profesionales debía darse un esquema prefijado.

La sospecha cobra categoría de probabilidad por varias razones. Si nos fijamos bien en las cualidades que se piden al obispo en 1 Tim 3,1-7 y Tit 1,5-9, sacamos que la mayoría de estas exigencias para el cargo del obispo y su actuación no son tan características; son cualidades normales; varias de ellas valen también para las obligaciones del hombre como persona y como padre de familia. Sólo algunas: διδακτικός (1 Tim 3,2) = = ἀντεχόμενος τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου (Tit 1,9), μὴ νεόφυτος (1 Tim 3,6), y lo de que δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν (1 Tim 3,7), son cualidades típicas del que está al frente de la comunidad, y es obispo.

Otra razón: la mayoría de las cualidades que se exigen en el diácono coinciden con las del obispo. Es decir, que debía de darse un catálogo general de virtudes, y de él se formaron las listas que encontramos en los deberes profesionales:

1 Tim 3,1—7	Tit 1,5—9	1 Tim 3,8—13 [120]
ἀνεπίλημπτος	ἀνέγκλητος	ἀνέγκλητος
μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ	μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ	
νηφάλιος	ἐγκρατής	
σώφρων	σώφρων	
κόσμιος	φιλάγαθος	
φιλόξενος	φιλόξενος	
διδακτικός	ἀντεχόμενος τοῦ πιστοῦ λόγου	
μὴ πάροινος	μὴ πάροινος	μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχων
μὴ πλήκτης	μὴ πλήκτης	
ἐπιεικής	μὴ αὐθάδης	
ἄμαχος	μὴ ὀργίλος	
ἀφιλάργυρος	μὴ αἰσχροκερδής	μὴ αἰσχροκερδής

[120] En la primera columna figuran las virtudes del obispo puestas en la lista con el orden tal como se encuentra en 1 Tim 3,1-7; las que corresponden en Tit 1,5-9 van en la segunda columna, y en la tercera se ponen aquellas cualidades que 1 Tim 3,8-13 exige al diácono. Hemos subrayado con una línea las virtudes que aun verbalmente coinciden en las columnas, y con puntos las que en el fondo son lo mismo aunque no suenen de la misma manera.

1 Tim 3,1—7	Tit 1,5—9	1 Tim 3,8—13
τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς		
προϊστάμενος, τέκνα	τέκνα	
ἔχων ἐν ὑποταγῇ	ἔχων πιστά	
μὴ νεόφυτος		
δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν		
καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν		
ἔξωθεν		
	δίκαιος	
	ὅσιος	σεμνός

Ya advertía Wettstein [121] que Onosander *(De imperatoris officio* 1) trae un catálogo de virtudes para el στρατηγός, que para esta dignidad no son tan características, pero que parece «un espejo de las que se exigen en el obispo por 1 Tim 3; Tit 1» [122]. Repetimos: los catálogos de deberes de las Cartas Pastorales siguen esquemas de cualidades que ya existían antes, y que se modifican a veces para aplicarlos a los estados correspondientes.

3. Las fórmulas

Ya hemos dicho que [123], *aquí*, entendemos por «fórmulas» expresiones concisas y bien terminadas. En la literatura del Nuevo Testamento se pueden fijar, con seguridad, tres tipos de fórmulas: homologías, fórmulas de fe y doxologías.

a) *Las homologías*

El judío piadoso, contemporáneo de Jesús, y en la época de la primitiva Iglesia, hacía oración a diario por dos veces acomodándose al *esquema* que resulta de juntar tres pasajes del Pentateuco: Dt 6,4-9; Dt 11,13-21 y Núm 15,37-41 [124]. No es difícil descifrar el contenido de estos tres textos, de tal modo, que, más que oración, llamaríamos a este «esquema» una con-

[121] J. J. Wettstein, *Novum Testamentum Graecum* II (Neudruck) (Graz 1962) zu 1 Tim 3,2.

[122] M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe:* HNT 13 117; cf. ebend. 41s (Exkurs zu 1 Tim 3,1).

[123] Cf. p.140.

[124] E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesus Christi* II (Leipzig [4]1907) 537s; Billerbeck, IV 189-207; cf. V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* 33-41.

fesión de fe. «Así lo han considerado los judíos de todos los tiempos» [125]. En él confiesa Israel su pertenencia al Dios *único* y la obligación de los mandamientos. Esta confesión era el núcleo esencial de la fe israelita y servía en los oficios de la Sinagoga para aclamar al Dios *único*.

Abreviando el esquema podía condensarse en la homología εἷς θεός [126]. Gracias a esta fórmula el judaísmo definía su postura en el mundo que le rodeaba: confesaba la fe en Dios *único* frente a la pluralidad de dioses de otros pueblos y frente al culto del emperador.

Rom 3,30, Gál 3,20 y Sant 2,19 demuestran haber tomado la Iglesia primitiva esta homología del judaísmo creyente. La 1 Cor 8,6 y Ef 4,5.6 (cf. 1 Tim 2,5) aclaran que hicieron los cristianos una ampliación en el sentido de su fe, de modo que vino a resultar una fórmula bipartita como aparece claramente en 1 Cor 8,6:

ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ,
ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,
καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός,
δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

Debemos admitir, según esto, que la homología del cristianismo encontró su fórmula expresiva en la confesión del «*Kyrios* Jesús».

La homología ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ (ΧΡΙΣΤΟΣ) la traen las cartas de Pablo reiteradamente. Donde quizá se exprese con más energía y rotundidad es en el himno de la Carta a los Filipenses (Flp 2,6-11). En el himno se hace preceder la aclamación de Cristo como el Señor, y todo se construye sobre ella. «Esta efusión aclamativa existió antes de incorporarla al himno... Se puede fijar la relación himno-homología diciendo que aquél se concibió a base de la segunda» [127]. La proclamación de Cristo como Señor por el Padre es donde desemboca finalmente la carrera del Redentor, que le conduce desde el anonadamiento hasta la exaltación. Quiere decir esto también que

125 BILLERBECK, 189.
126 Cf. para el tema E. STAUFFER: ThW II 98s; E. PETERSON, Εἷς θεός (Göttingen 1926) 276-299.
127 W. KRAMER, *Christos, Kyrios, Gottessohn*. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedentung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und der vorpaulinischen Gemeinden: AThANT 44 (Zürich-Stuttgart 1963) 64.

la primitiva homología se construye sobre el binomio humillación-exaltación, el substrato de otros himnos a Cristo en el Nuevo Testamento (cf. 1 Tim 3,16; Heb 5,7-10) [128].

Este examen sobre la estructura y la historia de la tradición del himno reviste una importancia doble. Por un lado permite darnos a conocer que, en un principio, la aclamación ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ es lo fundamental. Pablo en otros dos pasajes, a saber: 1 Cor 12,3 y Rom 10,9, la abrevia en ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ. En Flp 2,11 y en Rom 10,9 la aclamación se une con los verbos ἐξομολογεῖσθαι - ὁμολογεῖν. Por eso se puede llamar a esta aclamación con todo derecho «homologías». En la homología «se trata no de la formulación del acontecer salvífico, sino directamente de una aclamación, en la que manifiesta la comunidad su obediencia al Señor, a quien aclama por su dignidad. La aclamación expresa el acto de reconocimiento y sumisión» [129].

Es decir, que la fórmula aclamatoria es una auténtica «confesión de fe» en el sentido estricto del término» [130]. Con otras palabras: «la homología no «anuncia», sino que «aclama», y por lo mismo es un modo de aclamación más expresiva; es una nueva confesión» [131]. Los versículos de Flp 2,10.10 revelan la idea que enlazaba la comunidad con la aclamación, la de la «proskynesis»; «la comunidad cristiana, cuando celebraba el culto, confesaba que la creación, en toda su amplitud cósmica, debía reconocer y aclamar al Señor Jesús exaltado a la gloria y rendirle adoración y sumisión como a «Cosmocrator» [132]. El «Sitz im Leben», por lo tanto, de la homología es el culto cristiano; en él la Iglesia confiesa a Jesús glorificado, pero siempre presente, aclamándole como a Señor.

Por otra parte, el examen de la estructura y de la historia de la tradición del himno a Cristo de la Carta a los Filipenses prueba que se incorporan a la homología posteriormente las expresiones que hablan del camino seguido por Cristo en la obra de la redención y que aparecen en el esquema humillación-exaltación.

[128] E. SCHWEITZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus seinen Nachfolgern*, sobre todo 93-109.
[129] W. KRAMER, *Christos, Kyrios, Gottessohn* 62.
[130] Ibid., 63.
[131] Ibid.
[132] Ibid., 65.

b) *La fórmula de fe*

Con la «homología» aclamamos al Señor ya glorificado y presente ahora en la Iglesia; con la «fórmula de fe» confesamos un acontecimiento salvífico realizado en otro tiempo.

La fórmula de fe en la Iglesia naciente la reflejan las cartas paulinas con variedad de expresiones. Unas veces, como en Rom 10,9, se reúne su contenido en la frase ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν. Tres características observamos en esta sentencia. Dios es el sujeto; el verbo va en aoristo para decir que se trata de una cosa que pasó anteriormente como un hecho de redención, y la resurrección se especifica como resurrección ἐκ νεκρῶν (cf. Rom 8,11; 1 Cor 6,14; 2 Cor 4,14; Gál 1,1; Ef 1,20; Col 2,12; 1 Tes 1,10). En varios escritos neotestamentarios se encuentra también esa fórmula de fe con las mismas o parecidas palabras (cf. Act 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13.30.37; 1 Pe 1,21).

Otras veces se estructura la fórmula, como en Rom 5,8, Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν. El sujeto es Cristo, el verbo va en aoristo y la muerte de Jesús se dice expresamente ser «por nosotros» (cf. además Rom 5,6; 14,15; 1 Cor 8,11; Gál 2,21; 3,13).

A menudo aparece la fórmula bimembre y junta muerte y resurrección (cf. Rom 8,34; 14,9; 2 Cor 5,15; 1 Tes 4,14).

No es raro tampoco que se intercale algún desarrollo en ambas partes (Rom 4,24.25; 2 Cor 13,4; Rom 6,3-9).

Cuando en ocasiones nos encontramos que se unen las fórmulas con el verbo πιστεύειν (Rom 4,24; 10,9; 1 Tes 4,14), se está indicando entonces que hay que ver esa confesión como su «Sitz im Leben», y no sólo de un modo general, sino en un sentido particular, de modo que la fórmula y su explicación están hablando del fundamento en que se apoyan la predicación y confesión. Al ser la fórmula de fe una concentración apretada del dogma, se debe buscar su encuadramiento allí donde la fe se expresa y afirma. Por ejemplo, en el bautismo, el neófito confiesa la fe, cuyo contenido se le explicó y declaró durante el catecumenado. También las cartas paulinas dejan constancia de este fenómeno: en Rom 6,2-9 la exposición que hace de lo que significa el bautismo debe ser entendida como la explicación de una fórmula de la fe [133].

133 Cf. W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn* 60.

Por la predicación y el bautismo se está hablando ciertamente de la muerte y de la resurrección de Cristo como de acontecimientos pasados; pero es que al mismo tiempo, a través de la predicación y el bautismo, se presencializan y actúan eficazmente en nosotros esa muerte y resurrección.

c) *La doxología*

Se designan con este término sentencias breves de alabanza y ensalzamiento de Dios [134]. Podemos distinguir dos tipos de doxología en los escritos del Nuevo Testamento. Es característico del tipo primero el que comience la doxología con εὐλογητός. La 2 Cor 1,3; Ef 1,3 y 1 Pe 1,3 ponen más desarrollada la fórmula, εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. En forma sencilla la traen Rom 1,25; 9,5 y 2 Cor 11,31, que suele concluirse con un ἀμήν. El εὐλογητός, traducción del bārûk hebreo, y el ἀμήν están delatando en la doxología su origen y derivaciones del Antiguo Testamento y de los oracionarios del judaísmo tardío. Encontramos abundancia de fórmulas de parecidas doxologías tanto en el Antiguo Testamento, p.ej., al final de los cinco libros de los Salmos, como en los escritos del judaísmo tardío (p.ej., SalSmón 2,37; 5,19; 6,6; 3 Mac 7,23) y en los textos de Qumrân (p. ej., 1 QS 9,26; 10,6; 1 QH 2,30; 11,6-25). La cristianización de estas doxologías aparece con claridad: a Dios se le llama «padre de nuestro Señor Jesucristo» (2 Cor 1,3; Ef 1,3; 1 Pe 1,3), o—como en Rom 9,5—la alabanza va dirigida a Cristo.

Mientras que las doxologías del primer tipo se detienen con complacencia en la alabanza al comienzo (cf. 2 Cor 1,3; Ef 1,3; 1 Pe 1,3), las del segundo tipo lo hacen al terminar una loa (Rom 11,36; Ef 3,21) o al fin de un párrafo (Gál 1,5) o de una carta (Rom 16,27; Flp 4,20; 2 Tim 4,18). En Rom 11,36 encontramos esta forma: αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν, o cosa parecida (cf. Rom 16-27; Gál 1,5; Ef 3,21; Flp 4,20; 1 Tim 1,17; 2 Tim 4,18). También se aplica a Cristo (2 Tim 4,18).

La primitiva circunstancia ambiental de las doxologías es el culto divino (cf. Rom 15,6; 1 Cor 14,16). Sobre todo, el Apocalipsis trae gran número de doxologías cuyo origen se debe a la Liturgia (cf. Ap 4,8.11; 5,9ss.12.13; 7,12, etc.)

[134] Cf. L. G. Champion, *Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul* (Diss.) (Heidelberg 1934); B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres* 182-184; cf. A. Stuiber, art. «Doxologie»: RAC IV 210-215.

4. El «Sitz im Leben»

Frecuentemente, al tratar de las formas y de las fórmulas, hemos intentado descubrir su «Sitz im Leben». ¿Qué es lo que propiamente significa este término, uno de los más frecuentados en el método de la historia de las formas y que aparece en tantos libros y revistas extranjeros que lo usan con las mismas palabras alemanas sin traducirlo ni al inglés, francés, italiano ni al español? [135]. El concepto introducido por H. Gunkel [136] no es para nosotros, en la actualidad, tan extraño como pudiera parecer a primera vista. Sabemos que una carta comercial lleva en su forma una redacción distinta de la de un artículo científico, o que un sermón se distingue formalmente de un comentario de los sucesos del día. Un ensayo escrito o una conferencia que se pronuncia oralmente tienen sus características determinadas. Y es que las formas literarias, escritas u orales, están condicionadas por las situaciones concretas de quien las escribe o pronuncia, como también de las de los oyentes o lectores. El contorno vital origina la variedad más diversa de formas. Como, al contrario, del análisis de las formas sacamos la circunstancia ambiental en que nacieron. Con otras palabras: las formas permiten puntualizar el «Sitz im Leben», es decir, la circunstancia ambiental histórica en que las formas surgen y se desarrollan, su contexto sociológico (=milieu de vie) [137].

a) *El «Sitz im Leben» (=el encuadramiento en la circunstancia ambiental de la Iglesia primitiva) = (contexto sociológico).*

También las manifestaciones de la vida de la Iglesia primitiva, como queda advertido, han creado variedad de géneros, formas y fórmulas. El estudio de esa vida o ambiente facilita la fijación de géneros, formas y fórmulas, y, viceversa, las variedades literarias ayudan a descifrar el «Sitz im Leben». No consideramos este procedimiento como «circulus vitiosus», puesto que en el fondo es el conocido fenómeno de interacción entre vida y forma literaria que estudian otras disciplinas históricas.

De un modo compendiado podemos decir que, para la li-

135 Para esto cf. K. Koch, *Was ist Formgeschichte?* 30-44.
136 RGG¹ I (1909) 1193.
137 M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* 7.

teratura del Nuevo Testamento, el «Sitz im Leben» de la Iglesia primera fueron la predicación del mensaje cristiano, el culto y la catequesis. La correspondencia escrita de Pablo con sus comunidades dio origen al género epistolar de las cartas neotestamentarias dirigidas a grupos particulares. La instrucción en las verdades de la fe hizo desarrollarse el género catequético, mezcla de doctrina y moral. La predicación evangélica a judíos y paganos creó la forma de predicación misionera. La «parénesis» echó mano de diversas formas existentes, pero bautizándolas y cristianizándolas. El culto divino sirvió de «Sitz im Leben» (encuadramiento en la circunstancia ambiental) para una gran variedad de formas y fórmulas.

No resulta siempre tan fácil concretar bien el «Sitz im Leben» de un género, una forma o una fórmula. Pero siempre hay que plantear el problema del «Sitz im Leben» en cada caso. Para facilitarlo, nos podemos proponer estas preguntas, a las que contestar: ¿quién es el que habla?; ¿a quiénes se dirige?; ¿qué situación especial ha motivado esa predicación, carta, etcétera?; ¿qué contorno situacional presupone?; ¿qué intención guía al autor y qué fin se propone alcanzar?

b) *Vicisitudes del «Sitz im Leben» (=encuadramiento en el medio existencial)*

En la mayoría de las formas y fórmulas se nota que al pasar a su género correspondiente se ha alterado su primitivo «Sitz im Leben». El himno a Cristo, p.ej., de la Carta a los Filipenses, tuvo por «Sitz im Leben» primero el culto cristiano; al incorporarlo Pablo al conjunto de una «parénesis», el himno adquiere otro nuevo «Sitz im Leben», y entonces el Apóstol lo introduce con la frase τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὅ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Evidentemente se ha desplazado el sentido: en el cuadro de la Flp 2 se nos pone delante el ejemplo de Cristo, que se humilló por nosotros; en cambio, el himno, en su primitivo sentido—en forma de aclamación—, quería descubrir los pasos del Salvador en su obra redentora.

Cojamos otro ejemplo: el relato eucarístico de Marcos (Mc 14,22-25). Primitivamente su localización fue la celebración del culto de la Eucaristía; al ponerle el evangelista en su libro, le cambia el «Sitz im Leben» convirtiéndolo en el relato de un hecho sucedido históricamente en la última Cena.

c) *Pluralidad del «Sitz im Leben»*

Los ejemplos anteriores nos advierten que en el fondo de la tradición del Nuevo Testamento hay que contar en muchos casos con varios «Sitz im Leben». Debemos distinguir con claridad el «Sitz im Leben» del género y el «Sitz im Leben» de la forma; lo mismo, de la fórmula. Metodológicamente es preferible fijar primero el del género, para encontrar luego el de la forma o fórmula, respectivamente. En los materiales de la tradición de los Evangelios se debe preguntar además todavía sobre la situación originaria de una narración o de un «logion». Hay que examinar estrato por estrato de esta tradición para dar con la situación primigenia. Usando una imagen tomada de la labor de los arqueólogos, no nos debe interesar únicamente el estrato más lejano. No admitimos lo que J. Jeremias escribe en el Prólogo de su libro sobre las parábolas, que lo único que cuenta es poder llegar «tan lejos hasta que sea posible dar, con seguridad, en el blanco de la «ipsissima vox Iesu» [138]. El lo justifica: «nadie como el Hijo del hombre mismo y su palabra puede dar plenamente fuerza a nuestra predicación».

Decimos que no admitimos esto porque el testimonio de la Iglesia primitiva y las afirmaciones del autor inspirado tienen no solamente un valor relevante desde el punto de vista teológico, sino al mismo tiempo fuerza para someternos y obligarnos.

5. La historia de las formas

De la historia de las formas ha tomado su nombre el método que así se llama hoy corrientemente, y es la causa por que su misión no es fijar únicamente cada una de las formas y esclarecer su «Sitz im Leben», sino trazar además su historia. Sin duda que esto presupone previamente la fijación de las formas y el estudio de su «Sitz im Leben». Sólo con estos datos puede trazar la curva de cambios habidos en la forma y en el «Sitz im Leben» en toda la evolución histórica. A lo mejor nos encontramos con que cada una de las piezas de la tradición ha corrido ya una historia más o menos larga antes de ser incorporada con su forma definitiva a los escritos neotestamentarios.

[138] J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* 5.

a) *Ejemplos tomados del material de la tradición en los Sinópticos*

Hemos hecho alusión antes a composición de palabras [139] y narraciones [140]. Esto mismo puede servir de ejemplo para la historia de las formas dentro del material de la tradición en los Sinópticos. Añadamos aquí algunos otros casos.

Mc 2,1-12: Prescindiendo de las frases introductorias (v.1s), en las que manifiestamente se distingue la labor redaccional del evangelista, Marcos se ha encontrado con el paradigma tal como él lo transmite [141]. Pero le falta unidad a la narración. Parece haberse construido a base de dos «formas»: a la narración del milagro = primera forma (v.2-5a.11.12), se ha unido una disputa-diálogo = segunda forma (v.5b-9).

No es difícil probar esto más particularmente: v.2-5a.11.12 componen una narración, en sí misma pieza completa. El v.5a encuentra su natural continuación en el v.11. El v.12 es la conclusión orgánica de la narración de un milagro. Contiene la constatación de la curación y la alabanza de los que aclaman la maravilla. En este relato entra forzada la disputa-diálogo. ¿De dónde vienen de repente los escribas que vemos «allí sentados» (v.6)? A la respuesta con la que Jesús confirma lo que Jesús había dicho sobre el perdonar los pecados, se está esperando una reacción de sus enemigos (como, p.ej., en Mc 3.4). La explosión final de alabanzas (v.12) no cuadra en absoluto con la disputa. O ¿tenemos que admitir que también los enemigos se unieron al coro por el hecho de decir Marcos «todos»? [142]. Cada una de las dos «formas» tiene finalidad distinta: en el relato del milagro, la curación; en el diálogo-disputa, el perdón de los pecados.

Y es que las «formas» diferentes corresponden a diversas situaciones ambientales: para la historia del milagro, la predicación; para las disputas, el distanciamiento rencoroso de los judíos. Al unirse ambas formas ha surgido otra nueva: la del paradigma.

Mc 14,22-25: Comparando Mc 14,22-25 con Lc 22,15-20

[139] Cf. p.159s.
[140] Cf. p.168-169.
[141] Cf. p.161ss.
[142] Cf. para el tema R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 12-14.

se saca que Mc 14,25 se ha añadido posteriormente a Mc 14,22-24. El contenido del versículo es «un rudimento de una unidad originalmente más desarrollada, según aparece todavía en Lc 22,15-18» [143]. Con toda probabilidad, el introducir la «consideración escatológica» en el relato de la Institución no se debe a Marcos precisamente, sino que ambas son piezas distintas de la tradición, pero que corrían ya unidas en la tradición anterior a Marcos.

b) *Ejemplos tomados del material de la tradición en la literatura epistolar*

El varias veces aludido himno a Cristo de la Carta a los Filipenses (Flp 2,6-11) [144] permite reconocer que su forma parece ser producto de una evolución. Más antigua que el himno es la homologia ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ (v.11), con la que se ha concebido y compuesto el himno. La «forma»-himno ha incorporado la «fórmula»-homologia. No se ha alterado, por lo tanto, el «Sitz im Leben», puesto que con toda seguridad podemos decir ser el mismo para la homologia y los himnos:

1 *Cor 15,3-5:* En Flp 2,6-11 la fórmula homológica ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΥΣΤΟΣ pasó a «forma»-himno; en 1 Cor 15,3-5 la fórmula de fe evoluciona hasta dar en «forma»-confesión de fe. Se debe admitir que la confesión de fe que ha surgido se retrotrae a la fórmula de fe más antigua, como se desprende de 2 Cor 5,15: Χριστὸς ὑπὲρ (ἡμῶν) ἀπέθανεν καὶ ἠγέρθη (ἐκ νεκρῶν) [145].

La fórmula de fe ha evolucionado, al desarrollarse, de dos maneras: por una parte, cada uno de los dos miembros se procura apoyar en el testimonio de la Escritura; por otra, los dos miembros buscan su confirmación en un hecho de la realidad. Queda advertido [146] que aquí actúa la ley del paralelismo.

143 H. SCHÜRMANN, *Der Paschamahlbericht Lk* 22 (7-14) 15-18. I. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7-38: NTA 19,5 (Münster 1953) 42.

144 Cf. p.181-182.

145 W. KRAMER, *Christos, Kyrios, Gottesohn* 28.

146 Cf. p.172-173.

IV. *Ejercicios prácticos*

A) Vocación de Leví y comida con los publicanos: Mc 2,13-17

Mc 2,13-17

13 Καὶ ἐξῆλθεν πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν· καὶ πᾶς ὁ ὄχλος
ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς. 14 Καὶ παράγων εἶδεν
Λευὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, καὶ λέγει
αὐτῷ· ἀκολούθει μοι. καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ. 155 Καὶ
γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, καὶ πολλοὶ τελῶναι
καὶ ἁμαρτωλοὶ συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ·
ἦσαν γὰρ πολλοί, καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ. 16 Καὶ οἱ γραμματεῖς
τῶν Φαρισαίων ἰδόντες ὅτι ἐσθίει μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ
τελωνῶν ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς ὅτι μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτω-
λῶν ἐσθίει. 17 καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· οὐ χρείαν
ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες· οὐκ ἦλθον
καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.

La comparación de los Sinópticos nos ha probado que tanto Mateo como Lucas utilizan como fuente el texto de Marcos, o, dicho de otro modo, el texto de Marcos frente a la redacción de Mateo y de Lucas representa la elaboración primera de la perícopa [147]. Por eso la investigación de la historia de las formas se fija y actúa sobre Marcos.

Como el texto del segundo evangelista se halla en relación con los fondos de la tradición anterior a él, el primer paso que hay que dar es distinguir bien el «marco» redaccional y los materiales de esa tradición. El v.13 es una transición estilística hecha por el evangelista, que fija cronológicamente (πάλιν) y topográficamente (παρὰ τὴν θάλασσαν) la perícopa que sigue (como pasa en 2,1; 2,1.7; 4,1, etc.). Como otras muchas veces, en esas transiciones del texto, propiamente dicho, se puntualiza que seguía a Jesús mucha gente (cf. 2,2; 3,7ss; 4,1) y se acentúa que el Maestro les instruía (cf. 1,21; 4,1,2; 6,2-6, etc.).

La función del v.13 no es sólo introducirnos en la perícopa, sino al mismo tiempo tiene por cometido «unir según el tema y el sitio» las dos narraciones, la de la vocación de Leví y la de la comida con los publicanos [148]. En realidad, las dos narracio-

147 Cf. p.88-104.
148 W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* 60.

nes se enlazan no sólo porque externamente aparezca en ambas la palabra «publicano», sino que hay entre ellas una unidad más entrañable: Jesús recibe y aun come con «publicanos» y pecadores, demostrando así que a todos acoge, y como consecuencia se pone plásticamente la actitud perdonadora de Dios.

Advirtamos con todo que se demuestra que tanto la unión externa como interna de ambas narraciones es obra literaria del evangelista. Con la advertencia καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν (v.14) se cierra la narración primera (cf. 1,18.20). La segunda se enlaza con un simple καί. No se nos da el punto cronológico del banquete, por lo que no es tan evidente que debamos pensar en una inmediatez del mismo tiempo que el de la escena primera. El cambio de decoración, del telonio de Leví (v.14) a la casa donde vemos «muchos publicanos y pecadores sentados a la mesa con Jesús y sus discípulos» (v.15), no se pone en la narración; hay que deducirlo más bien del contexto. Queda un poco al aire en qué casa precisamente se tiene el banquete. Si tomamos como una unidad las dos narraciones, entonces—según lo hace Lucas (cf. 5,29)—es la casa de Leví. Pero si consideramos el relato segundo como pieza autónoma, entonces parece verosímil pensar en la casa de Jesús en la que el Maestro recibe de invitados a «publicanos y pecadores» (cf. 2,1).

Aquí se menciona por primera vez a los discípulos de Jesús; su presentación imprevista se explica con la frase ἦσαν γὰρ πολλοὶ, καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ (v.15), que se delata como una añadidura redaccional del evangelista. También, y de un modo inopinado, figuran «los escribas de los fariseos» (v.16), y queda impreciso cuándo y en dónde dirigen su pregunta a los discípulos [149].

Estas observaciones—y con ello damos el segundo paso en la investigación—se confirman fijando las «formas». En el primer relato se trata de un paradigma; precisando más, de una historia de vocación; en el segundo, por el contrario, estamos ante una disputa según la historia de las formas.

La vocación de Leví lleva todos los rasgos de un paradigma: el redondeamiento de la narración, su brevedad y sencillez, su estilo de edificación, la aparición en primer plano de las palabras del Señor y, finalmente, su resonancia en un hecho modé-

[149] Cf. para el caso K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* 84s.

lico [150]. Paradigma es también el modo de llamar el Señor y los efectos de la llamada de Jesús en el invitado. Con esto queda indicado el primitivo «Sitz im Leben» del relato: en la predicación se quiere instruir al llegado a la fe, de modo paradigmático, que la llamada del Señor a su seguimiento es asunto de la omnipotencia divina y que al llamado le corresponde entregarse con obediencia incondicional.

La narración segunda es, en cuanto a su forma, una disputa; es decir, contiene el relato de un enfrentamiento de Jesús con sus enemigos, que se desata con ocasión de un acaecimiento concreto [151]. La ocasión es aquí la comida de Jesús «con publicanos y pecadores» (v.15). A los enemigos se les caracteriza como «escribas de los fariseos» (v.16). Se escandalizan del proceder de Jesús y se lo echan en cara a sus discípulos (v.16). Jesús contesta con la metáfora de que «no son los sanos los que necesitan del médico, sino los enfermos», y la afirmación de «no haber venido El a llamar a los justos, sino a los pecadores» (v.17).

El esquema de la disputa es fácil de ver: el desacostumbrado proceder de Jesús da ocasión para el descaro de sus adversarios. Estos reciben una respuesta contundente que los reduce al silencio [152]. El esquema es frecuente en la literatura y en nuestra vida diaria, y podríamos sentirnos inclinados a interpretar que el papel de los Evangelios sinópticos se reduce a ser intérpretes de las incidencias cotidianas (cf. Mc 2,1-2 par. 2,23-28 par.; Lc 11,14-23 = Mt 12,22-30) (cf. Mc 3,22-27; 7,1-23 par.; Lc 13,10-17; Mt 12,9-14 = Mc 3,1-6). Podía pensarse, con todo, que el fondo de la tradición se debiera haber compuesto de otra manera haciendo preceder el que hablara primero Jesús (v.17), con lo que hubiera muerto en flor la protesta de sus enemigos, y como respuesta a todo, y confirmación de lo dicho por Jesús, poner la comida con publicanos y pecadores.

Hay que dejar bien advertido que la iniciativa parte del proceder de Jesús. Es un hecho concreto, realizado por El: el haber acogido en su casa a pecadores y publicanos; un hecho que patentiza que obra a lo divino y con majestad de Dios llamando a su amistad a los pecadores [153].

150 Cf. p.161-163; sobre todo 161. 151 Cf. p.163-165.

152 Para estas ideas y las siguientes D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* 170-195.

153 En los otros diálogos arriba mencionados se tiene lo siguiente: la llegada del reino de Dios se hará manifiesta en que Jesús perdonará los pe-

La pregunta de sus enemigos: ¿«por qué comes con publicanos y pecadores»? (v.16), deja traslucir que, en opinión de ellos, Jesús debía proceder de otra manera, e indica que no se ha llegado aún a la ruptura abierta.

Se confirma esto por la respuesta de Jesús. Según ella, los adversarios han tenido que callar por mantenerse—como en toda forma «proverbial»—en el mismo terreno. La razón fundamental: «no necesitan de médico los sanos, sino los enfermos» (v.17), es una cosa que reconocen los adversarios, no así la consecuencia que saca Jesús de haber invitado a publicanos y pecadores. De este examen somero sobre la estructura del diálogo-disputa se desprende que, en la perícopa primitiva de la tradición, iban unidos los elementos «formales»: proceder de Jesús, pregunta de los contrarios, respuesta de Jesús. No es admisible decir que se han inventado las frases de Jesús poniendo por pretexto un suceso [154], ni que el «logion» es más antiguo, y que el v.15 es «una escena fingida para confirmarlo» [155].

De la forma se pasa aquí fácilmente a deducir el «Sitz im Leben»: «The form dates a time when it was defend the ways of the new community-revolutionary actions- in a technical, scholarly, Pharisaic manner» [156]. El diálogo-disputa adopta su «forma» en una época en que todavía no se ha hecho la ruptura total con el judaísmo, y la joven Iglesia se esfuerza por atraer a los pecadores rectificando el modo de proceder del fariseísmo. Es decir, que el «encuadramiento en la circunstancia vital» *(Sitz im Leben)* lo debemos buscar en la ruptura con el judaísmo.

Por el hecho de haber juntado Marcos en una unidad literaria la vocación de Leví y la comida con los publicanos, se ha puesto como introducción el relato de la vocación que primitivamente fue pieza independiente, pero que sirve muy bien para lo que va a seguir, donde el acento recae manifiestamente sobre lo que dice Jesús (v.17). Con otras palabras: de dos narraciones, originariamente autónomas, se ha «formado» *un* paradigma.

cados (Mc 2,5), levantará el mandamiento del sábado (cf. Mc 2,23; Lc 13, 10-13), en que echará a los demonios (Lc 11,14), e invalidará las prescripciones sobre la limpieza según la «tradición de los antiguos» (Mc 7.2-4).

154 M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangelium* 60s, sobre todo 61 Anm. 1.

155 R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 16.

156 D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* 175.

B) El par de parábolas del candelero y de la medida: Mc 4,21-25

Mc 4,21-25

21 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὅτι μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ μόδιον τεθῇ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην; οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ; 22 οὐ γάρ ἐστίν τι κρυπτόν, ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ. οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον, ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν. 23 εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.

24 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· βλέπετε τί ἀκούετε. ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν, καὶ προστεθήσεται ὑμῖν· 25 ὅς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ. καὶ ὅς οὐκ ἔχει, καὶ ὅ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

1. Crítica textual

Necesitan una aclaración los siguientes pasajes, en los que oscila el texto de la tradición.

V.21 αὐτοῖς] + ὅτι BL892 (sa bo)
— ὅτι rel.

A pesar de no estar fuertemente apoyado en testigos, tendríamos por texto original el ὅτι. Se explica que se suprimiera el ὅτι y no que se le añadiera. Además es característico de Marcos el ὅτι «recitativum» (cf. regla octava de la crítica textual) [157].

ἔρχεται ℵ B C L A 𝔎 al. pl.
ἅπτεται D vet-lat
καίεται M φ sa bo^{pt}

Ateniéndonos a la primera regla de la crítica textual, hay que tener al ἔρχεται como la lección primitiva. Se trata, por otro lado, de la redacción más difícil (cf. sexta regla); y tanto ἅπτεται como καίεται son esfuerzos para facilitar el texto.

V.22 ἐστίν] + τι ℵ A 𝔎 al
– τι B D W Θ λ φ al. pl. vet-lat

No es fácil decidirse por si τι pertenecerá al texto original. Su omisión está bien atestiguada, puesto que B parece coincidir con los representantes del texto «occidental». Con todo, cabe que B haya sufrido aquí el influjo del texto «occidental». Para la omisión de τι podemos

157 En el evangelio de Marcos se encuentra el ὅτι recitativo, en total cuarenta y cinco veces.

suponer se haya dado la asimilación a Lc 8,17 (cf. regla cuarta). Habría entonces que decidirse por la pertenencia de τι al texto primitivo.

ἐὰν μὴ ἵνα ℵ B al. pc.
εἰ μὴ ἵνα Θ λ φ al. pc.
ἀλλ' ἵνα L W vet-lat
ἐὰν μή C
ὃ ἐὰν μή A ℜ al.

Hay que considerar el ἐὰν μὴ ἵνα como la variante del texto «neutral». Esto da un peso notable a dicha variante (cf. regla tercera); los otros testigos quedan anulados, puesto que sus variantes se reducen a una facilitación del texto. En resumen, ἐὰν μή ἵνα es el texto original.

ἔλθῃ εἰς φανερόν ℵ C L al.
εἰς φανερὸν ἔλθῃ D W Θ ℜ 33 665 al.
φανερωθῇ B sy^p sa

La disposición de las palabras se debe seguramente a una asimilación de Lc 8,17. En φανερωθῇ se ve otra asimilación, pero de Mc 4,22a. Sonaría, por tanto, el texto primitivo así: ἔλθῃ εἰς φανερόν.

V.24 ὑμῖν] + καὶ προστεθήσεται ὑμῖν ℵ B C A ℜ al.
— καὶ προστεθήσεται ὑμῖν D W al. pc. b e l

Por mejor apoyada, sería καὶ προστεθήσεται ὑμῖν el texto primitivo (cf. regla tercera).

+ τοῖς ἀκούουσιν A ℜ Θ al. q sy^p sa bo^{pt} (credentibus f)
— τοῖς ἀκούουσιν ℵ B C L D W al. b e l

Aquí estamos ante un caso contrario, puesto que τοῖς ἀκούουσιν falta en el texto «neutral» y en el «occidental»; por lo mismo, la omisión viene mejor atestiguada. Lo que equivale a que no pertenece τοῖς ἀκούουσιν al texto primitivo.

V.25 ἔχει [1] ℵ B C L D al.
ἂν ἔχῃ A ℜ Θ φ al. pl.
ἂν ἔχῃ sería una asimilación a Lc 8,18. Pertenece, por tanto, al texto primitivo el ἔχει.

2. Análisis de crítica literaria

a) *Comparación Marcos-Lucas.*

La tradición de los «logia» contenidos en el pasaje Mc 4,21-25 es peculiar. Lucas trae los «logia» (además Mc 4,23,24b) en la misma sucesión y en su capítulo de parábolas (Lc 8,16-18), y prueba así que sigue teniendo por modelo a Marcos. La dependencia de Lucas con relación a Marcos se demuestra por la configuración posterior de cada «logion».

Mc 4,21 = Lc 8,16:

La manera de preguntar en Marcos es más primitiva que la forma del enunciado en Lucas [158]. Con la introducción del οὐδείς, que procede de la redacción Q de la frase (Lc 11,33), se pone como sujeto en Lucas la expresión ἔρχεται ὁ λύχνος, que evita Marcos. Ἅπτειν (= Lc) supone frente a ἔρχεσθαι (= Mc) una manera más fácil. El detallado ἵνα en Marcos lo ladea Lucas con una construcción de participio. Pierde concreción cuando se pone καλύπτει αὐτὸν σκεύει (= Lc) en vez de ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ (= Mc). Igualmente procede de la redacción Q el ἵνα al fin del versículo (= Lc 11,33). Conviene recordar que falta esa palabra en P 75 y B.

Mc 4,22 = Lc 8,17:

Aquí también mezcla Lucas la redacción Marcos del «logion» con la de la Q (= Lc 12,2), según lo deja traslucir, primero, la doble frase en relativo usada para no caer en el doble ἵνα de Marcos, luego la introducción del γνωσθῇ. El «logion» de Lucas aparece así como posterior.

Mc 4,23 falta en Lucas, evidentemente porque el «clamor» lo puso ya en 8,8b.

Mc 4,24 = Lc 8,18a:

Πῶς es un modo de decir más fácil que τί. Mc 4,24b ha sido abandonado por Lucas, y la razón es que ya había tomado el tercer evangelista en 6,38 la redacción de la Q.

Mc 4,25 = Lc 8,18b:

En cambio, acepta Lucas en v.18b el «logion» de Mc 4,25, y lo hace sin reparo a pesar de volver a traer en 19,26 la redac-

[158] Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 82.

ción de la Q. «Suaviza aquí la paradoja contenida en ella [159]; en vez del ἔχει se dice ahora δοκεῖ ἔχειν.

b) *Comparación Mateo-Lucas (= Q)*

Varias veces hemos advertido que los mismos «logia» se encuentran en Q, y además los encontramos dispersos con esa misma redacción tanto en Mateo como en Lucas.

Mt 5,15	*Lc 11,33*
οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ.	οὐδεὶς λύχνον ἅψας εἰς κρύπτην τίθησιν οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φῶς βλέπωσιν.

Las diferencias son importantes. Mientras en Mateo el «logion» viene en el sermón de las Bienaventuranzas y se une a Mt 5,14, Lucas—tomando otro dicho sobre la luz—junta el «logion» con el tema de que los judíos rechazan las señales de los milagros de Jesús que los exhorta ahora a la penitencia.

En Mateo la palabra «luz» se refiere a los discípulos; en Lucas sólo puede entenderse de Jesús. En Mateo es claro que se alude a una casa palestinense sin ventanas y donde la luz entra parcamente por la abertura de la puerta. Por eso se pone la luz sobre el candelero para que alumbre a todos «los que están en casa»; en Lucas—como en 8,16—la metáfora cuenta con que es una casa helenística: se coloca la luz sobre el candelero para que, los que entran y vienen de fuera, vean. La versión del «logion» en Mateo, que «usa plural impersonal y parataxis al fin» [160], se acerca más a la redacción de la Q que la de Lucas.

Mt 10,26	*Lc 12,2*
οὐδὲν γάρ ἐστιν κεκαλυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται.	οὐδὲν δὲ συγκεκαλυμμένον ἐστὶν ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται.

El «logion» lo vemos metido en un contexto semejante en Mateo y en Lucas. En Mateo cuando la misión de los Após-

[159] J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas:* RNT 3 (Regensburg [4]1960) 160.

[160] J. SCHMID, *Matthäus und Lukas* 219.

toles (Mt 10,1-42), en Lucas en la advertencia que Jesús hace a los discípulos (Lc 12,1-53). El texto Mt 10,26-33 tiene su parecido con el paralelo Lc 12,2-9. Los dos evangelios reproducen en el mismo orden los «logia» juntos de la Q. La frase Mt 10,26 = Lc 12,2 tiene, a pesar de todo, un sentido diverso en el primero y en el tercer evangelista. En Lucas se aplica a guardarse de la hipocresía de los fariseos y por eso dice en ese contexto: «que todo lo que la gente intenta guardar oculto y lo hablan al oído a puertas cerradas, llega a saberse y a propagarse a la luz del día» [161]. En cambio, Mateo lo une con el contexto de a continuación, y el sentido que da es que, lo que han oído a Jesús en las confidencias, lo deben decir ellos en público. Se dan pequeñas diferencias, únicamente de estilo, en la redacción de los dos evangelistas.

Mt 7,2b	*Lc 6,38b*
καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν.	ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.

La frase de Mt 7,2b la encontramos en el pasaje Mt 7,1-5, que se corresponde con Lc 6,37-42. Pero también aquí el sentido dado por Lucas es distinto que el de Mateo. En Mateo lo que se indica es que el juicio de Dios se atiene al que nosotros aplicamos al prójimo; en Lucas, sin embargo, lo que se subraya es que el premio que se nos da se mide por el bien que hagamos a los que nos tratan. Nuevamente, tanto por el sentido como por el modo de redacción del «logion», Mateo se acerca más al texto primitivo que Lucas.

Mt 13,12

ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

Mt 25,29	*Lc 19,26*
τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται· τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.	λέγω ὑμῖν ὅτι παντὶ τῷ ἔχοντι δοθήσεται, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται.

161 J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* 182.

El cuarto «logion» es el único que ha admitido Mateo en su capítulo sobre las parábolas. Lo trae además el evangelista como conclusión de la parábola de los talentos (Mt 25,14-30). Aquí su paralelo es Lc 19,26, que lo pone al fin de la parábola de las diez «minas» (Lc 19,11-27). La redacción de la frase apenas si varía en las tres formas distintas; el καὶ περισσευθήσεται (Mt 13,12; 25,29) ha debido de ser una añadidura del primer evangelista.

De esta panorámica sacamos que Mc 4,21-25 ha cosido diversos «logia» que, en sí, eran independientes. Su composición es por lo mismo posterior.

3. **El «marco» redaccional** (cf. p.243).

Imposible dar una ojeada sobre la composición y fijarla según su forma, si antes no situamos el pasaje de Mc 4,21-25 en el «marco» de la enseñanza que hace aquí Jesús con parábolas.

a) *El pasaje Mc 4,21-25 en el marco de las parábolas*

Mc 4,1-34 presenta este trazado: después de la introducción (v.1.2) se narra la parábola del sembrador (v.3-9), que termina con la respuesta de Jesús a la pregunta sobre el sentido de la parábola (v.11-12), y, a continuación, el significado de la parábola del sembrador (v.13-20). Al pasaje v.21-25 siguen: la parábola de la semilla que crece (v.26-29) y la del grano de mostaza (v.30-32). Esta predicación en parábolas se cierra con una advertencia, en la que, evidentemente, «se ve la mano del evangelista en su redacción» [162]: «y con muchas parábolas como éstas les proponía la palabra, según podían entender, y no les hablaba sin parábolas; pero a los discípulos se las explicaba todas aparte» (v.33.34).

Advertimos pronto el doble propósito del evangelista al transmitirnos esta conversación de Jesús: primero, cómo hablaba el Señor al pueblo, y para ello se seleccionan ejemplos escogidos; segundo, se nos indica que Jesús daba explicaciones especiales a sus discípulos haciéndoles profundizar en el sentido de las parábolas. De este propósito doble del evangelista

162 E. Schweitzer, *Zur Frage des Messiasgeheimnises bei Markus:* ZNW 56 (1965) 4.

se desprende luz para comprender la peculiar composición del discurso.

El comienzo de la enseñanza o discurso por parábolas da a entender la situación siguiente: se ha agolpado una muchedumbre grande y Jesús ha tenido que subir a una barca en el mar; la muchedumbre, «numerosísima» (v.1), estaba a lo largo del mar, en la ribera, y Jesús «les enseñaba muchas cosas en parábolas» (v.1.2). Esta situación se abandona en el v.10, y al final de la serie de parábolas se habla de otra perícopa de la tempestad calmada (Mc 4,35-41). Según el v.10, Jesús, ya a solas con los discípulos (κατὰ μόνας), les explica el sentido de las parábolas y les amplía lo de la parábola del sembrador (v.11-20).

Con este cambio de escena está relacionado íntimamente «el cambio de auditorio» [163]: en el v.1 los oyentes son la muchedumbre—ὄχλος—, en el v.10 los Apóstoles, περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα, que son los mismos, evidentemente, que en los v.13-20. Pero en el v.33 se vuelve a mencionar a la muchedumbre. Con toda seguridad podemos decir que las dos últimas parábolas, la de la semilla que crece (v.26-29) y la del grano de mostaza (v.30-32), han sido dirigidas al pueblo. Queda con esto únicamente la pregunta: en qué auditorio piensa el evangelista cuando redacta los v.21-25. Por sí solo, tan indeterminado es el doble αὐτοῖς de la introducción a ambos «logia» (v.21-24) como el αὐτοῖς del v.33. Pero, analizando el contenido de la perícopa, resulta que el αὐτοῖς de v.21-25 se refiere a los discípulos.

El doble «logion» habla ciertamente, al terminar la explicación de la parábola del sembrador (v.13-20), por un lado, de que las parábolas se publican y, por otro, de cómo hay que recibirlas. Esto cae mejor con la anterior instrucción a los discípulos, que no con las parábolas que siguen. Según esto, el armazón del discurso de Jesús que trae Marcos hay que concebirlo del modo siguiente: la instrucción a los discípulos (v.10-25) queda incluida en el discurso o enseñanza de Jesús en forma de parábolas al pueblo.

El pasaje v.21-25 sigue consecuentemente, dentro de la instrucción de los Apóstoles, a la explicación de la parábola del sembrador (v.13-20), pues quiere justificar el sentido de

163 J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* 10.

esta explicación dándole valor universal: la enseñanza velada en forma de parábolas está pidiendo su revelación y, al mismo tiempo, la manifestación del misterio del reino de Dios. No se enciende la candela para ponerla bajo un celemín o bajo la cama, sino sobre el candelero, porque «nada hay oculto sino para ser descubierto, y no hay nada escondido sino para que venga a la luz» (v.21-22).

Como se dice en la declaración de la parábola del sembrador, es decisivo el suelo para que dé fruto la palabra sembrada. El mismo pensamiento se mantiene de modo general en el segundo par de «logia» con la frase: «con la medida con que midiereis se os medirá; y al que tiene, se le dará» (v.24.25). Es decir, se indica al mismo tiempo que el par doble de «logia» se relaciona entre sí, no sólo gracias a la declaración de la parábola del sembrador, sino que—tomándolo de más lejos—se pretende ampliar la idea expresada en el v.11: «a vosotros os ha sido dado a conocer el misterio del reino de Dios» [164].

b) *La comparación del pasaje Mc 4,21-25*

En páginas anteriores se dijo [165] que los versículos 21-25 son «logia» unidos, pero que primitivamente figuraban por separado. Como esta unión es posterior, hay que ventilar el problema cómo han llegado a esa composición. Se hace necesario para ello separar la redacción de los evangelistas de los «logia» que ellos encuentran en la tradición. Igualmente que en el v.2 y en el v.11, la forma introductoria καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς (v.21.24) se debe a Marcos [166]. Esto podría probar que el evangelista encontró separados los dos pares de «logia». Aun la advertencia al acabar el primer díptico de «logia» (v.23), y el imperativo de que «presten atención a lo que oyen», al comenzar el segundo díptico (v.24 a), en cuya función no entramos por ahora, parecen deberse también a la pluma personal de Marcos.

Da la impresión de que cada díptico de «logia» sufrió un desarrollo ya antes de Marcos. La curva de evolución puede ser la indicada por J. Jeremias: la primitiva metáfora de la luz (v.21), independiente en principio, ha atraído a la también primitiva y autónoma frase explicativa del v.22. Y, por el mis-

164 Fijarse en que la introducción al v.11 suena lo mismo que v.21 y v.24.
165 Cf. p.197s.
166 J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* 11 Anm.5.

mo procedimiento, la palabra «medida» (v.24) apoyándose en el conjunto programático προστεθήσεται δοθήσεται ha atraído el v.25 como expresión significativa [167].

A la pregunta de si Marcos podía haber concebido conscientemente ambos pasajes o conjuntos de «logia» como parábolas, hay que contestar afirmativamente. Prueba de esto es la «advertencia» (v.23) puesta al acabar el primer díptico, y el imperativo «prestad atención» (v.24) antes del díptico segundo. Probablemente no se deben tener ambos pares de «logia» por una *parábola doble*. J. Jeremias sí lo cree [168]; pero debemos advertir que lo que él define ser «parábola doble» no es aplicable a Mc 4,21-25: «el distintivo de parábola doble es que las dos parábolas, correspondientemente metáforas, reflejan el mismo pensamiento en imágenes distintas» [169]. Se puede decir que éste no es el caso de los v.21-25. Aquí no se expresa *el mismo* pensamiento a través de las dos parábolas; la primera habla del acontecer de la revelación, la segunda de la recepción de la palabra. Además, la segunda parábola se destaca enérgicamente de la primera por la forma y la urgencia de los oyentes (cf. por el contrario, p.ej., Mc 2,21.22). Por esto, como las dos parábolas se relacionan y se complementan, las llamaríamos mejor un «par de parábolas».

4. La fijación de los «logia»

a) *La fijación del par de «logia»*

Puesto que se puede aceptar que los dos pares de «logia» tenían ya su propio desarrollo antes de Marcos, debe intentarse ahora fijar su forma.

Cada uno de los pares de «logia» se ha ensamblado de modo que el segundo «logion» se une con el primero mediante el contundente γάρ. Es que el segundo «logion» tiene por misión fundamentar al primero y, correspondientemente, explicarlo. En algunos ejemplos se puede ver que esta manera de acoplamiento de «logia», originariamente autónomos en la tradición preevangélica, dista de ser caso singular. Lo comprobamos tanto en la tradición premarciana como también en la Q.

[167] Ibid., 90.
[168] Ibid., 90.
[169] Ibid., 89.

En la composición Mc 9,33-50, que ya se encuentra en la tradición de antes de Marcos [170], al originariamente autónomo «logion» (cf. Mt 12,30; Lc 11,23) «el que no está contra nosotros está con nosotros» (v.40), se ha unido mediante un γάρ a la anterior respuesta de Jesús que contesta a la pregunta de los discípulos sobre los exorcismos hecha por uno que «no es de nuestra compañía» (v.39).

En la composición Mc 10,1-45, igualmente premarciana en cuanto a lo esencial [171], la frase de «entrada», primitivamente independiente (v.15; cf. Mt 18,3), se anuda con el «logion» anterior de los niños (v.14) mediante el ponderativo y subrayado ἀμήν λέγω ὑμῖν.

Dentro de esa misma composición tenemos un «logion» también primitivamente independiente, πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι (v.31), que toma Mateo en el lugar paralelo (Mt 19,30) y lo vuelve a traer como final de la parábola de los trabajadores de la viña (Mt 20,16); en cambio, Lucas la pone en otro contexto (Lc 13,30), uniéndola con un δέ a las respuestas de Jesús a Pedro sobre las recompensas.

Mt 10,10b = Lc 10,7b es el «logion» primitivamente autónomo del trabajador a quien se le debe el alimento (Mateo) correspondientemente el salario (Lucas) (cf. 1 Cor 9,14; 1 Tim 5,18; Did 13,1.2); se la une a lo anterior con un γάρ.

Todos estos ejemplos manifiestan la tendencia de la tradición preevangélica a unir «logia» originariamente separados como motivación, e igualmente explicación de algo. Aunque también nos demuestran que no surgen formas nuevas por efecto de la composición. Por esta causa es acertado no pretender descubrir una nueva forma en la combinación de los «logia» (Mc 4,21-22 y 4,24.25). Conviene, sin embargo, advertir que ocurre a veces que, en un par de «logia», el segundo no sólo aclara el contenido del primero, sino que los dos presentan «formas» afines.

b) *La fijación de la «forma» de cada «logion»*

En conjunto debemos situar cada uno de los cuatro «logia» entre las frases sapienciales [172]. Precisamos más: son en con-

170 Cf. p.159.
171 Cf. p.159.168-169.
172 Cf. p.154.

creto «meschalim» de los que, como dijimos arriba [173], hacen uso frecuente tanto la literatura sapiencial del Antiguo Testamento y el judaísmo tardío, como los dichos sapienciales de Jesús.

Mientras los primeros «logia» de cada serie se pueden caracterizar como frases metafóricas, los segundos se deben contar entre «dichos» a modo de proverbio.

Mc 4,21 (Mt 5,15 = Lc 11,33):

El «logion» de la luz que no se esconde bajo el celemín, sino que se coloca sobre el candelero, es un «maschal» que consta de un solo miembro [174]. La metáfora tiene de común con la parábola, en el sentido estricto del término, que arranca de un hecho de experiencia comúnmente conocido: nadie pone la luz debajo del celemín o debajo de la cama, sino sobre el candelero. La primera pregunta, puramente retórica, está esperando, por lo mismo, un «no» rotundo, y la segunda un «sí». En la redacción Q se expresa esto con el indeterminado οὐδὲ καίουσιν... καὶ τιθέασιν (Mateo) e igualmente οὐδείς... τίθησιν (Lucas).

Se distingue la metáfora de la estrictamente parábola no sólo porque la parábola construye el hecho a modo de historia, sino principalmente porque la parábola da el paso de la parte de la imagen a la parte que tiene de la realidad y con la sugerencia del «tertium comparationis» facilita la aplicación de la imagen (cf., p.ej., Lc 15,4-7.8-10).

La metáfora deja al aire no solamente quién o qué se quiere designar con la palabra «luz», sino que tampoco insinúa qué es lo que significa colocar «la luz sobre el candelero». Esta indeterminación hace—como se ve por los Evangelios—posible la significación varia y la aplicación de la metáfora. Donde con más fuerza aparecen el significado de la metáfora y su aplicación es en el evangelio de Mateo: el «vosotros sois la luz del mundo» (Mt 5,14) se lo aplica a los Apóstoles; la aplicación de la metáfora la hace con la frase «así ha de lucir vuestra luz ante

173 Cf. p.154s.

174 R. Bultmann lo coloca entre las por él llamadas «Palabras en forma de *maschal* bimembre» (*Die Geschichte der synoptischen Tradition* 84). No nos parece correcto, pues la segunda sentencia οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ no es miembro autónomo. En la redacción Q del «logion» aparece esto más expresivamente en la palabra ἀλλά. No se trata de sentencia bimembre, sino que se añade aquí la frase explicativa (Mt 5,15c = Lc 11,33c).

los hombres para que, viendo vuestras buenas obras, glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos» (Mt 5,16).

Mc 4,24 (Mt 7,2b = Lc 6,38b):

También aquí, en la metáfora de la «medida con que medimos y seremos medidos», estamos ante un «maschal» de un solo miembro, como cuando la metáfora de la luz sobre el candelero. Comparándolo con la redacción Q, el καὶ προστεθήσεται ὑμῖν es evidentemente una añadidura, que permite la transición al «logion» siguiente. Según la forma primitiva de la metáfora, se está pidiendo poner ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν [175].

Se distingue esta metáfora sobre la medida, de la anterior sobre la luz, en dos cosas: primero, no se queda únicamente en el terreno de la imagen, sino que desciende a lo real, y no sólo por el ὑμῖν, sino también por el μετρηθήσεται; el uso de la pasiva hay que entenderlo como la aclaración del proceder divino. La segunda diferencia de esta metáfora con relación a la de la luz es que lleva todo el corte de un dicho sapiencial. Como proverbio se conoce ya en los escritos rabínicos con modulaciones diversas: «con la medida con que uno mide, le mide (= Dios) a él» (p.ej., Stoa 1,7) [176], o más brevemente: «medida contra medida» (p.ej., Ned 32a) [177], o dándole otro giro: «en la marmita en que uno cuece, será él cocido» (p.ej., Stoa 11a) [178].

Mc 4,22 (Mt 10,26 = Lc 12,2):

Aquí se trata de un «maschal» bimembre [179], que se ha construido como parabolismo sinónimo. En la redacción de Marcos, que parece acercarse más al original hebreo, por lo mismo al arameo, que la redacción Q, se corresponden de tal modo cada uno de los dos miembros que saca uno la impresión de haber unido los giros paralelos algo desmañadamente (ἀπόκρυφον a κρυπτόν, y ἔλθῃ εἰς φανερόν a φανερωθῇ). En la redacción Q se hace una permuta entre κεκαλυμμένον y ἀποκαλυφθήσεται, e igualmente entre κρυπτόν y γνωσθήσεται. «El

175 En su predilección por los compuestos escribe Lucas ἀντιμετρηθήσεται.
176 Billerbeck, I 444.
177 Ibid., 445.
178 Ibid.
179 Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 84.

versículo es una auténtica forma gnómica hebraica» [180]. Compárese, p.ej., la frase de Hillel (Aboth 2,4b): «No digas una palabra que no deba oírse, pues al cabo terminará por ser oída (por otro)» [181]. Como proverbio es el «logion» de Marcos la aplicación de una sentencia conocida por nosotros: «No hay nada tan finamente tramado que no lo saque a la luz el sol».

Mc 4,25 (Mt 13,12; 25,29 = Lc 19,26):

También este dicho sapiencial es otro «maschal» bimembre [182]. En forma de condicional relativa, se formula negativamente en el segundo miembro lo que se ha expresado de modo positivo. La formulación positiva recuerda el proverbio: «Oyéndolos, el sabio crecerá en doctrina y el entendido crecerá en experiencia» (Prov 1,5), o: «Da consejos al sabio y se hará más sabio todavía; enseña al justo y acrecerá su saber» (Prov 9,9). En su expresión paradójica se parece en la forma a lo de 4 Esd 7, 25: «Al vano vaciedad, plenitud para el perfecto». Lo mismo en los proverbios que se nos conservan de los escritos rabínicos [183].

C) Una confesión de fe de la iglesia primitiva: Rom 1,3.4

Rom 1,1-7

1 Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισ-
μένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ 2 ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν
αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις 3 περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου
ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, 4 τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν
δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ
Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, 5 δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστο-
λὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος
αὐτοῦ, 6 ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 7 πᾶσιν τοῖς
οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις· χάρις ὑμῖν καὶ
εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

180 A. Jülicher, *Die Gleichnisse Jesu* II (Tübingen 21910) (Neudruck Darmstadt 1963) 92.

181 Billerbeck, I 579.

182 Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 84.

183 Cf. S. Billerbeck, I 660-662.

1. Crítica textual de Rom 1,3,4

Variantes de los versículos 3 y 4:

v.3 γενομένου pl.
γεννωμένου 51.61* 441 syʰ (AU)
γενομένου es la lección original por estar apoyada por más códices (cf. regla primera del c.1.º).
γεν + ei c d vg IR AMst AT.

En el texto griego de los códices no hay nada que equivalga al *ei;* lo han añadido, pues, los latinos.

V.4. Tampoco se da en los códices griegos el equivalente del «praedestinatus» que traen casi con unanimidad las versiones latinas. En vez del ὁρισθέντος se ha puesto el «praedestinatus» por creer que se facilitaba la lectura. Pero en realidad oscurece el sentido. Pablo no puede referirse aquí a la predestinación divina con sus decretos.

2. Análisis literario

Aunque no se atiene nunca inflexiblemente el Apóstol al esquema, usual en él, del encabezamiento de las cartas según el modelo oriental y judío [184], pero debemos confesar que, en ninguna otra carta, salta por encima de la forma corriente en su tiempo como en el encabezamiento de la Carta a los Romanos.

Puede haber diversas razones para ello: primera, suelen subrayar los comentarios exegéticos a partir de J. J. Wettstein que la largura del encabezamiento en «ad Romanos» es proporcional a las dimensiones, nada cortas, de la carta; segunda, Pablo aprovecha el encabezamiento para hacer su presentación ante la comunidad romana. Ciertamente ya le conocen allí, por eso pone sólo el nombre (v.1); pero personalmente nunca había estado en la capital del imperio (1,10-13). Esta es la razón de que se alarguen y acentúen los diversos datos referentes a él; tercera, Pablo adelanta en el encabezamiento el tema de su mensaje recibido por la tradición—ya lo demostrará—, y por eso precisa aparecer como conocido a la cristiandad de Roma. La exposición del mensaje cristiano tradicional refleja

184 Cf. p.146-147.

los pensamientos fundamentales de su evangelio. Por eso mezcla en el encabezamiento lo personal y lo recibido por tradición.

Mientras que la segunda parte del encabezamiento (v.7b) no tiene cosa especial (cf. 1,3; 2 Cor 1,2; Gál 1,3; Flp 1,2; Col 1,2; Tes 1,1; 2 Tes 1,2; Flp 3), la primera parte está muy bien trabajada [185]. El nombre Pablo viene apoyado por dos apositivos: «siervo de Cristo Jesús», «llamado al apostolado», y se añade, como colofón, un tercer participio: «elegido para predicar el Evangelio de Dios» (v.1) [186]. A la palabra «Evangelio» se une una frase en relativo por la que se expresa la relación de la buena nueva con el Antiguo Testamento (v.2). Por medio del περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ recibe el «Evangelium» una segunda caracterización: es el Evangelio «acerca de su Hijo» (v.30). Se ponen aquí dos frases en participio (v.3b.4a). Luego con el Ἰησοῦ Χριστοῦ del v.4b se vuelve al τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (v.3a), y a continuación una frase en relativo para dar cuenta de la misión y la razón del apostolado entre los gentiles (v.5). Otra segunda construcción en relativo, dependiente de la palabra «Gentiles». Y en ella se habla de su relación con los destinatarios (v.6), a quienes abiertamente se nombra en el v.7.

Llama la atención que el apositivo de περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (v.3a)..., el Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (v.4b), quede distanciado e interrumpido por la construcción participial (v.3b.4a). Esto indica que es una añadidura que se ha metido sin quebranto de la arquitectura del encabezamiento.

[185] Cf. E. Lohmeyer, *Briefliche Grussüberschriften:* Probleme paulinischer Theologie 14: «La primera parte del encabezamiento tiene por finalidad exclusiva reflejar las varias relaciones que existen entre el que escribe y los destinatarios. La segunda parte contiene deseos de bendición, que guarda la misma forma y tenor en casi todas las cartas paulinas».

[186] No se puede sacar con certeza si la presentación de sí mismo es trimembre, o si «siervo» y «apóstol» se deben «explicar» por lo de «elegido para predicar el evangelio» (R. 1.1). Probablemente es esto último; así lo cree también O. Michel, *Der Brief an die Römer* 33, nota 2.

3. El problema de las piezas de la tradición contenidas en Rom 1,3b.4a

Hace tiempo que se viene afirmando ser la incrustación (v.3b.4a) un trozo de tradición anterior a Pablo [187].

Se puede alegar, por otro lado, que el v.3b.4a es una adición de palabras y giros desusados totalmente o usados muy raras veces por Pablo. Bajando a particularidades: γίνεσθαι ἐκ se halla en las cartas todas del Apóstol una sola vez, y eso es una forma anterior a él de Gál 4,4; la procedencia davídica de Jesús no la mienta Pablo (el giro ἐκ σπέρματος Δαυίδ se encuentra en el Corpus Paulinum 2 Tim 2,8); κατὰ σάρκα, en unión con la procedencia humana de Jesús, la leemos en Pablo sólo en Rom 9,5; el verbo ὁρίζειν (v.4a) es extraño en el epistolario paulino, como asimismo υἱὸς θεοῦ (sin artículo); la expresión ἐν δυνάμει se encuentra en Pablo otras once veces (Rom 15, 13,19) [dos veces]; 1 Cor 4,20; 15,43; 2 Cor 6,7; Col 1,11,29; 1 Tes 1,5; 2 Tes 1,11; 2,9); aunque la palabra πνεῦμα sale a menudo (en conjunto 139 veces), la construcción πνεῦμα ἁγιωσύνης sólo en v.4a; el giro ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, en relación

187 Cf. NORDEN, *Agnostos Theos* 385; H. WINDISCH, *Zur Christologie der Pastoralbriefe:* ZNW 34 (1935) 215s; C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments* (London 1944) 14; R. BULTMANN, *Neueste Paulusforschung:* ThR NF 8 (1936) 11; ID., *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen ^{3}1959) 52; G. BORNKAMM, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief:* ThBl 21 (1941) (= Studien zu Antike und Urchristentum [Gesammelte Aufsätze II] [München 1959] 199 Anm. 25); W. G. KÜMMEL, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewubtsein in der Urgemeinde und bei Jesus:* SBU 1 (Zürich-Uppsala 1943) 48 Anm. 38; O. CULLMANN, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (Zollikon-Zürich ^{2}1949) 49s; ID., *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen ^{3}1963) 299; N. A. DAHL, *Die Messianität Jesu bei Paulus:* Studia Paulina (Festschrift für J. de Zwaan) (Leiden 1953) 90; M. E. BOISMARD, *Constitué Fils de Dieu* (Rom 1,4): RB 60 (1953) 1-17; E. SCHWEITZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* 19s; ID., *Röm* 1,3 *f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus:* EvTh 15 (1935) 563-571; el mismo en el artículo πνεῦμα: Th W VI 415; el mismo en el artículo σάρξ: ThW VII 125s; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel.* Ihre Geschichte im frühen Christentum: FRLANT 83 (Göttingen ^{2}1964) 257-258; W. KRAMER, *Christos, Kyrios, Gottessohn.* Untersuchungen zu Gebrauch und Bedentung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden: AThANT 44 (Zürich-Stuttgart 1963) 105-108; K. WEGENAST, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen:* WMANT 8 (Neukirchen 1962) 70-76; B. M. F. VAN IERSEL, *Der Sohn in den synoptischen Jesusworten:* SNT 3 (Leiden 1964) 72; O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (M-K 4) (Göttingen ^{12}1963) 30-32; O. KUSS, *Der Römerbrief* 1. *Lieferung* (Regensburg 1957) 4-9.

con la resurrección de Jesús, es cosa inusitada en Pablo, y si en 1 Cor se habla hasta cuatro veces de ἀνάστασις νεκρῶν, pero es refiriéndose a la resurrección de los muertos (cf. Flp 3,11).

Este examen estadístico demuestra que, fuera de la expresión ἐν δυνάμει, todas las otras palabras y giros no las usa Pablo, y naturalmente no las encontramos en sus cartas. En resumen, que el Apóstol echó mano de una pieza de tradición anterior a él.

4. El marco redaccional

Debemos preguntar aquí si la pieza de la tradición tomada (por Pablo) ha sufrido alguna alteración al incorporarla al encabezamiento de la carta. Se puede admitir con toda seguridad que Pablo ha puesto en genitivo la frase tomada de la tradición «para que pudiera acomodarse a su construcción gramatical» [188]. Por lo tanto, podemos, por ahora, determinar las palabras de la pieza tradicional del modo siguiente:

ὁ γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυίδ κατὰ σάρκα,
ὁ ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει κατά πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

Segunda cosa que preguntar: ¿consistió la labor redaccional del Apóstol en meter la pieza de la tradición simplemente o fue él en persona el que, antes de meterla, hizo los cambios? Contestan variamente los autores, sin que haya unanimidad en concretar qué se debe considerar en v.3b.4a como arreglo del Apóstol.

Una serie de investigadores sostiene que la frase «según la carne-según el Espíritu de Santidad» la añadió Pablo al trozo de la tradición. R. Bultmann, sin justificarlo, elimina de la fórmula tradicional el κατὰ σάρκα—κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης [189]. Igualmente N. A. Dahl [190] y B. M. F. van Iersel [191], que tiene esas frases como interpretación de Pablo. O. Küss y O. Michel se muestran indecisos ante el problema. O. Küss piensa que «la fórmula subyacente no debió de ser muy distinta de la elaborada por Pablo», pero pone entre paréntesis el «según la

188 W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn* 105 nota 364.

189 *Theologie des Neuen Testaments* 52; cf. *Neueste Paulusforschung:* ThR NF 8 (1936) 11 Anm.2.

190 *Die Messianität Jesu bei Paulus* 90.

191 *Der Sohn in den synoptischen Jesusworten* 72.

carne-según el Espíritu de Santidad», y subraya que «las frases comprendidas en el paréntesis... parecen una interpretación paulina, aunque el texto del segundo parénteis es particular y desusado en Pablo» [192]. O. Michel hace resaltar que no se debería desconocer «que la distinción κατὰ σάρκα—κατὰ πνεῦμα se ha modificado y ha cambiado la tradición más primitiva», pero también advierte una cosa interesante: «en todas las expresiones cristológicas permanece Pablo en la línea trazada por él mismo, aunque modifique el texto primitivo de la tradición» [193].

E. Schweitzer objeta, por el contrario, que πνεῦμα ἁγιωσύνης «se justifica en el ambiente judío, no en Pablo»; Pablo podía «ciertamente usar el κατὰ σάρκα totalmente neutral, para aplicarlo a la procedencia de Jesús.

La antítesis σάρξ - πνεῦμα significa «en él la contraposición entre el hombre pecador y su actitud, y el Dios Santo y su conducta», pero, sobre todo, «se encuentra el mismo esquema en la confesión cristológica 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18, y en la expresión antropológica 1 Pe 4,6» [194].

El mismo autor sostiene que ἐν δυνάμει tal vez lo añadió Pablo «para dar nacimiento a la idea de una filiación de grado supremo» [195].

A K. Wegenart le parecen los argumentos de E. Schweitzer «tan probativos» que los acepta él también [196]. Según W. Kramer, la expresión ἐν δυνάμει es una adición. Sostiene que esta frase habría que eliminarla del fondo original como superflua dado el sentido de la primera línea [197].

G. Bornkamm, por el contrario, defiende la posición de que «Hijo de Dios en poder» es una expresión propia de Pablo y pertenece, por lo mismo, a la fórmula [198]. Lo mismo piensa F. Hahn: no se debe tener ἐν δυνάμει por añadidura paulina, y dice textualmente: «se debe ver esa frase como parte integrante de la fórmula original, y, en consecuencia, no hay que

192 *Der Römerbrief* 8.

193 *Der Brief an die Römer* 31.

194 Rom 1,3s y la contraposición carne-espíritu antes y en Pablo, 564; cf. el mismo, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* 91.

195 O.c., 91, nota 362: «probablemente aparece aquí la equivalencia paulina υἱοῦ αὐτοῦ (v.3)».

196 *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* 71.

197 *Christos, Kyrios, Gottessohn* 107.

198 *Das Bakenntnis im Hebräerbrief* 199, 95.

pensar en adición posterior»[199]. Según O. Cullmann, que no se plantea expresamente el problema de las hipotéticas interpretaciones paulinas, dice que hay que fijarse sobre todo en el epíteto ἐν δυνάμει como en lo más importante de la frase[200].

¿Qué decidir? Del examen estadístico del principio, sacábamos que únicamente la frase ἐν δυνάμει es la que se encuentra con relativa frecuencia en las cartas paulinas, y por este lado había que atribuírsela aquí a Pablo. Esta opinión se apoya —ya había reparado E. Schweitzer en ello[201]—en las siguientes observaciones: el Apóstol ha añadido a la tradición el περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Como en el texto de la tradición se habla de ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ (v.4a), esto le da ocasión para suprimir la frase υἱοῦ αὐτοῦ. Entonces se añade el ἐν δυνάμει, de modo que la frase cobra el sentido: «Cristo Jesús, que siempre fue Hijo de Dios, por ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν es «Hijo de Dios en poder». Aquí es donde, por lo pronto, se apoyan para tener como interpretación paulina el ἐν δυνάμει y declararlo como no perteneciente al texto primitivo de la tradición. Aseveración que quedará luego confirmada cuando lo del análisis de la historia de la tradición.

¿Qué función desempeña el texto de la tradición en el encabezamiento de la carta? Para contestar a esta pregunta, habrá que recordar que los versículos 3b.4a, como la frase en relativo que les precede (v.2), están dependiendo de εὐαγγέλιον θεοῦ. Para unir la construcción de participio con el v.2 y, al mismo tiempo, para, por encima del v.2, enlazarla con εὐγγέλιον θεοῦ, se vio precisado el Apóstol a añadir περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Los versículos 3b.4a tienen, por lo tanto, la función de tornar al contenido del Evangelio. Pertenecen con ello esos versículos al εὐαγγέλιον θεοῦ, pues en ellos se hacen afirmaciones esenciales del Hijo, que es el centro de este Evangelio.

El hecho de que esa pieza de la tradición dentro del encabezamiento de la carta tenga por función explicar lo que se entiende por «Evangelio», significa que no hay que tomarla como una fórmula rígida. Va orientada más bien al *kerygma* y —considerada por los creyentes—como a la confesión de fe.

199 *Christologische Hoheitstitel* 252.

200 *Die Christologie des Neuen Testaments* 302; cf. *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* 49s.

201 *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachafolgern* 91, nota 362.

5. Perspectiva del texto de la tradición desde el punto de vista «historia de las formas»

Considerado en sí mismo el texto de la tradición, es decir, desglosado del encabezamiento de la Carta a los Romanos, se observan diversos rasgos formales y notas de contenido que le caracterizan. Con ayuda de los rasgos formales y de las características de contenido se puede determinar la forma de este texto.

a) *Rasgos «formales»*

Como tales hay que mencionar:

1. *El estilo en participio* [202].—Es una característica sobre todo de las fórmulas antiguas. Cf. para el primer miembro: Gál 4,4; Rom 9,5; Gál 1,4; 2,20; 1 Tes 5,10; para el grupo segundo: Rom 7,4; 8,34; Act 10,42; 1 Pe 3,18.

2. *Poner en primer término la forma verbal.*—Esto es típico de casi todas las formas y fórmulas de la literatura epistolar del Nuevo Testamento. Ejemplos: 1 Cor 15,3-5; 1 Tim 3,16; Rom 4,25; 1 Pe 3,18. «Precisamente esta colocación de los conceptos verbales era característica del paralelismo semítico y sobre todo del lenguaje semítico» [203].

3. *La ausencia de artículos en las palabras.*—Ocurre esto no sólo en Rom 1,3b.4a, sino en textos de la tradición. Ejemplos: Flp 2,6-11; 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18.

4. *La construcción según el patrón del «parallelismus membrorum».*

ὁ γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα
ὁ ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

Se corresponden mutuamente dentro de ambos miembros: γενόμενος y ὁρισθείς; ἐκ σπέρματος Δαυίδ y υἱὸς θεοῦ; κατὰ, σάρκα y κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. Unicamente falta en el primer miembro de la frase algo que equivalga a ἀναστάσεως νεκρῶν. Los giros κατὰ σάρκα-κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης podrían hacer deducir que la frase completa se deba entender como un paralelismo antitético, de modo que se opongan γενόμενος y ὁρισθείς, ἐκ σπέρματος Δαυίδ y υἱὸς θεοῦ.

202 Cf. E. E. Norden, *Agnostos Theos* 380-383.
203 E. Norden, o.c., 257; allí también más ejemplos.

Para contestar a la pregunta de la relación entre los dos miembros de la frase, se dan diversas soluciones. E. Schweitzer cree que con los conceptos «carne»-«espíritu» se caracterizan grados, uno inferior, otro superior [204]. F. Hahn habla —atendiendo al conjunto—de «dos niveles de cristología», pero cree que en los dos miembros se alude a una sucesión temporal entre ellos en el sentido de «uno primero-luego» [205]. W. Kramer entiende el segundo miembro como fórmula de adopción; se da por esto «indudablemente otro grado superior» [206]. Según K. Wegenast, «la fórmula distingue dos fases de la mesianidad de Jesús, una terrestre y otra celeste, que comienza con la resurrección» [207].

Sea como sea, parece que en todo caso hay algo cierto: por el κατὰ σάρκα-κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης los dos miembros se ordenan uno al otro, pero también se diferencian. Por lo demás, para contestar a la pregunta de cómo se relacionan ambos miembros lo mejor es examinar la historia de la tradición.

b) *Características de contenido*

Se trata aquí de dos frases cristológicas, que se distinguen y limitan por el κατὰ σάρκα y el κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης.

La primera frase debería estar comprendida en ἐκ σπέρματος Δαυίδ; en esta forma—y según toda probabilidad independiente de Rom 1,3b—se encuentra en 2 Tim 2,8 (cf. 1 Ef 18,2; Trall 9,1; Esm 1,1). En el fondo dice que Jesús es el «hijo de David», es decir, el Mesías. El γενόμενος no quiere indicar nada especial, pues se trata de una confesión de fe, y no de fijar otra genealogía [208].

La frase segunda contiene la confesión de que Jesús ha sido constituido «Hijo de Dios» [209]. Es evidente que hay que

204 *Erniedrigung und Erhöhung* 92: «Indican la esfera terrestre, en la que se borra lo dicho en la primera frase, y la esfera celeste, en la que al fin se hará realidad la plena filiación divina. Es lo contrario de lo que sabemos por Is 31,3. A los ojos humanos se acomoda la esfera primera; para el que mira con ojos divinos la segunda» (cf. Rom 1,3s).

205 *Christologische Hoheitstitel* 253.

206 *Christos, Kyrios, Gottesohn* 106.

207 *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* 72.

208 En el judaísmo precristiano se llama al Mesías «Hijo de David» (SalSmón 17,21); por lo que hace a la literatura judía postcristiana cf. BILLERBECK, I 525; para el Nuevo Testamento cf. Mt 1,2-17; Lc 3,23-38; Mc 10, 48 par.; 12,35-37 par.; Jn 7,42; Act 2,29-35; 13,22s; Ap 5,5; 22,16.

209 Para ὁρίζειν cf. K. SCHMIDT: ThW V 453s.

unirlo con ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, de modo que el sentido de la frase resulte: «a partir de la resurrección de los muertos» [210]. Jesús ha sido constituido «Hijo de Dios». Tal vez con el trasfondo del Sal 2,7 (cf. Sal 110,1) podía entenderse υἱὸς θεοῦ como una designación mesiánica, y entonces la frase sonaría: «con la resurrección de los muertos Jesús ha sido constituido Mesías», redacción que concuerda con las frases frecuentes en los Hechos de los Apóstoles (cf. Act 2,30-32; 36; 5,31; 13,33ss).

Queda anotado que las expresiones κατὰ σάρκα—κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης tienen por finalidad el determinar los límites de los términos cristológicos ἐκ σπέρματος Δαυίδ y υἱὸς θεοῦ. Esto presupone evidentemente que se consideraba necesaria tal delimitación, es decir, para que no se entendieran los dos predicados como eran en su origen, a saber, predicados de Cristo. El mismo participio γενόμενος sugiere lo que se pretende con esa delimitación de fronteras, pues «γίνεσθαι ἐκ es una frase frecuente cuando las genealogías» [211]. Al unirlo con γίνεσθαι ἐκ, el ἐκ σπέρματος Δαυίδ se está refiriendo a su origen humano. Se acentúa esta idea todavía más con el κατὰ σάρκα, ya que así se está en los dominios en los que adquiere validez la frase. Dominios que «quedan concretos al poner la línea genealógica de la generación natural» [212]. Dentro de estos límites «Jesús es Mesías davídico» [213].

En contraposición a esto, ya se puede fijar lo que hay que entender cuando leemos κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. En su factura exterior es frase rara que encontramos solamente (πνεῦμα ἁγιωσύνης) en TestLev 18,11; es traducción del hebreo *ruaḥ haqodeš* (cf. Is 63,10ss; Sal 51,13; cf. 1 QS 4,21; 8,16; 9,13; 1 QH 7,6s; Dam 2,12) y es lo mismo que πνεῦμα ἅγιον [214]. Con esta frase se caracteriza lo que viene en el segundo miembro: «el nacido de la descendencia de David según la carne, es constituido Hijo de Dios, poderoso según el Espíritu de Santidad a partir de la resurrección de los muertos, Jesucristo nuestro Señor».

[210] ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν es formalmente como ἀνάστασις νεκρῶν 1 Cor 15,12.13.21.42; cf. 1 Cor 15,20.
[211] F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* 252.
[212] E. Schweitzer: ThW, VII 126.
[213] Ibid.
[214] Cf. O. Procksch: ThW, I 116.

c) *Fijación de la forma*

El ensayo sobre los rasgos formales y las características de contenido del pasaje de la tradición permite deducir: estamos aquí ante una «confesión de fe» en Jesús; confesión doble: una se fija en la vida terrena de Jesús, «Hijo de David»; la otra en el «Hijo de Dios», a través de la resurrección. Así lo entendió también Pablo.

6. Una ojeada a la historia de la tradición

Esta confesión, ¿se concibió y redactó tal como la conocieron Pablo y la cristiandad de Roma?, o ¿deja traslucir que antes de eso había tenido una historia ya larga?

La contraposición de los dos miembros da a entender que no se hizo un paralelismo exacto: el ἐκ σπέρματος Δαυίδ no se corresponde con υἱὸς θεοῦ, y el ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν no tiene su equivalente en el primer miembro. La frase correspondiente ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν queda interrumpida por κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. Como queda anotado, los dos predicados de Cristo κατὰ σάρκα-κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης se los delimita bien. Juntando esto con otras observaciones, se ve aquí que, originariamente, eran fórmulas de confesión independientes.

El giro ἐκ σπέρματος Δαυίδ sería la confesión en Jesús-Mesías (cf. 2 Tim 2,8; cf. Jn 7,42), es decir, cómo «Jesús es el Cristo».

ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν se puede valorar igualmente como confesión de fe. Tiene por tema que Jesús a partir de la resurrección de los muertos ha sido constituido como υἱὸς θεοῦ. Con ello y a la luz de Sal 2,7 se podría concluir υἱὸς θεοῦ como título mesiánico y la frase en el mismo sentido, p.ej., que en Act 2,36 y 5,31, es decir, que «Jesús es el Cristo».

Según esto, en su origen cada uno de los miembros contenía la misma confesión. Y, siguiendo por este raciocinio, las dos expresiones primitivamente eran la confesión en Cristo presente y glorificado. A la fusión de estas dos fórmulas de fe, originariamente desligadas, se llegó presuponiendo que las ex-

215 E. SCHWEITZER, *Der Glaube an den «Herrn» Jesus in seiner Entwicklung von den ersten Nachfolgern bis zur helle. Gemeinde:* EvTh 17 (1957) 11; cf. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* 253.

presiones no se vieron como con fondo común y se consideraron diferentes el ἐκ σπέρματος Δαυίδ y el υἱὸς θεοῦ. En círculos de comunidades helenísticas se toma el predicado υἱὸς θεοῦ en el sentido de filiación divina, y ἐκ σπέρματος Δαυίδ en el de su generación humana. El participio γενόμενος, que entra en unión con la proposición ἐκ, está hablando de este modo de concebir (cf. Gál 4,4).

La unión de ambas confesiones de fe era una cosa que se imponía, delimitando con ello las dos expresiones tenidas como diferentes. Esto se hizo con las frases κατὰ σάρκα-κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. Por el κατὰ σάρκα se adscribe el predicado de Cristo ἐκ σπέρματος Δαυίδ a la vida terrestre y humana: Cristo es hombre, y como tal pertenece a la descendencia de David. Por el κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης se concreta la frase ὁρισθείς υἱὸς θεοῦ ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν como perteneciente a la esfera celeste y divina: Cristo es Hijo de Dios según el Espíritu de Santidad a partir de la resurrección de los muertos.

Advirtamos todavía otro punto: Mientras que las fórmulas de fe en su origen hay que entenderlas en sentido de presente: «Jesús es el Mesías»; a partir de la fusión, el primer miembro mira retrospectivamente a la vida terrena de Jesús, y el segundo a la resurrección. La revelación de ambas fórmulas de confesión de fe dentro de la totalidad hay que entenderla diciendo que las expresiones del segundo miembro suponen un nivel más levantado que las del primero. Con todo, no se puede permitir hablar aquí ni «de una cristología de dos planos diferentes» [215], ni de una cristología adopcionista [216]. Lo recto es que estamos aquí ante «una pieza completa de historia de los dogmas de la primitiva Iglesia que palpita bajo esa formulación anterior a Pablo» [217].

7. El «Sitz im Leben» (el contexto social)

Tanto para las fórmulas de fe primitivamente independientes como para el conjunto unido se debería buscar el «Sitz im Leben» allí donde se le confiesa a Jesús como el Mesías, co-

215 E. Schweitzer, *Der Glaube an den «Herrn» Jesus in seiner Entwicklung von den ersten Nachfolgern bis Zur helle. Gemeinde:* EvTh 17 (1957) 11; cf. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* 253

216 Cf. W. Kramer, *Christus, Kyrios, Gottessohn* 106ss.

217 E. Schweitzer, *Erniedrigung und Erhöhung* 92.

rrespondientemente se le confiesa como aquel que es, por su procedencia terrestre-humana, «Hijo de David», y por su vida celeste-divina «Hijo de Dios». No necesitamos argumentos para probar que esto ocurre en el culto cristiano. Aquí es donde se ve al mismo tiempo en esta confesión resumido el tema del mensaje cristiano. Si, ya más en concreto, estamos ante una «fórmula de fe bautismal» [218], es asunto que no se puede resolver con certeza.

8. La interpretación paulina de la fórmula de fe

De la historia de la tradición se ha deducido hasta qué punto se podía haber hablado en la confesión de fe, anterior a Pablo, sobre el ser «constituido» Jesús como «Hijo de Dios». Pero también nos explicamos por qué el Apóstol añadió como una interpretación el ἐν δυνάμει a la frase del primer miembro. Para Pablo, Jesús no comienza a ser «Hijo de Dios» desde ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν; lo es siempre, como lo deja ver el περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (v.3a), y lo mismo Rom 1,9; 5,10; 8,29; 1 Cor 1,9; 15,28; 2 Cor 1,9; Gál 1,16; 4,6. A partir de la resurrección de los muertos queda constituido «poderoso según el Espíritu de Santidad» (v.4).

Debería decirse con claridad que en la redacción de la frase *paulina* manifiestamente la acentuación la lleva ἐν δυνάμει. O. Cullman acierta cuando nota que «lo más importante aquí es el epíteto ἐν δυνάμει» [219]. Es ésta, repetimos, una interpretación paulina de la fórmula de fe. Pero no la única. El hecho de que Pablo haya añadido, para hacer la unión, una frase en relativo al εἰς εὐαγγέλιον de la fórmula tomada de la tradición, permite deducir que el Apóstol alinea la fórmula de fe en el esquema «promesa» y «cumplimiento». El Evangelio que Dios, por sus profetas, había prometido en las Santas Escrituras ha sido cumplido ahora por «Nuestro Señor Jesucristo».

El problema de lo que significa la fórmula de fe en el conjunto de la Carta a los Romanos sobrepasa los límites impuestos a la historia de las formas, y entra en la zona de la historia de la redacción.

218 O. Michel, *Der Brief an die Römer* 31.
219 *Die Christologie des Neuen Testaments* 302.

D) Un himno de la Iglesia primitiva: 1 Tim 3,16

1 Tim 3,16:

ὅς ἐφανερώθη ἐν σαρκί	ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι
ὤφθη ἀγγέλοις	ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ	ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ

1. Crítica textual

V.16b: se ven alternativamente estas variantes sobre el comienzo de la perícopa de la tradición.

ὅς	C* A*o 33 al.
θεός	c C^c D^c A^c K al. pl.
ὅ	D* g vg HIL AMst AV PEL
ὁ θεός	69

La última variante se aparta de las otras en que apenas la apoya algún códice. El ὅ, lección principalmente de los «occidentales», hay que considerarla como un querer facilitar el texto, que se consigue mediante un relativo a continuación de μυστήριον. La lección ὅς está mejor apoyada por los códices que θεός. Además puede explicarse cómo ha salido la variante θεός del ὅς (véase la regla novena): En los unciales ΟΣ sólo se distingue de $\overline{\Theta\Sigma}$ por la rayita en el interior de O, y por la línea encima de las dos vocales, distintivo de un «nomen sacrum». Se comprende con facilidad que se cambie el menos inteligible ὅς por el más claro θεός.

2. Vista de conjunto de la historia de la exégesis sobre esta perícopa

1 Tim 3,16 se viene considerando desde principios del siglo XIX como una cita [220]. Se ha planteado el problema de si la perícopa en cuestión se ha tomado de un himno cristiano antiguo (así Rambach ya en 1817) o de un «symbolum» primitivo (así, p.ej., B. W. M. L. de Wette). Pero quedaba en pie el problema, si no se apoyaba en criterios seguros la fijación de las formas literarias.

[220] Sobre la exégesis en el siglo pasado hasta 1880: H. J. Holtzmann, *Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt* (Leipzig 1880), principalmente p.328-335; los datos que siguen están tomados de aquí, en parte.

Desde fines del siglo XIX, pues, se ha hecho general la teoría de que se trata de una cita incorporada a la carta paulina. Una excepción la forma R. Wohlenberg en su comentario [221]; ve ciertamente una forma de himno en seis líneas, pero dice: «el que se trate aquí de una perícopa de un himno usado en la Iglesia primitiva o de una confesión en forma de himno, no hay por qué suponerlo» [222]. Al editor de esta colección de comentarios, Th. Zahn, le parece, por el contrario, cosa segura que no se excluye que estas frases no sean creación de Pablo [223].

La factura de himno de este fragmento y, por lo mismo, la significación de sus frases ha sido siempre muy discutida. Se han hecho casi todos los intentos posibles sobre el modo de ordenar las líneas. Para K. v. Hofmann, la primera frase es la frase señera; las demás dependen de ella, de modo que al «manifestado en la carne» siguen cinco atributos que lo declaran [224]. G. Wohlenberg cree que los dos primeros miembros van juntos como sujeto y predicado, los cuatro restantes son ampliaciones y justificaciones del segundo miembro [225]. Comparando los miembros 1-3 con 4-6 se les puede considerar como frase principal y subordinada. Así H. von Soden y A. Seeberg [226]. Von Soden ve en la primera parte los estadios de desarrollo del triunfo alcanzado por Cristo sobre la tierra (entonces ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ lo interpreta como la acogida de Cristo por los hombres). Finalmente, T. Beck (siguiendo a Seeberg) considera 1-4 como principales y 5-6 como subordinados [227].

Prescindiendo de si una o varias frases hay que tomarlas como eje principal de movimiento, se hace una división en pequeñas estrofas. H. G. A. Ewald, p.ej., forma dos grupos principales, cada uno de tres versos, y de éstos los dos primeros de cada estrofa exponen τὰ ἐπίγεια y el tercero τὰ ἐπουράνια [228].

221 *Die Pastoralbriefe* (Leipzig 1906).
222 Ibid., 139, nota 2.
223 *Einleitung in das Neue Testament, Bd. I* (Leipzig ^{3}1906) 493.
224 Cf. H. J. Holtzmann, ibid., 328.
225 *Die Pastoralbriefe* (Leipzig 1906).
226 H. v. Soden, *Hand-Commentar zum Neuen Testament* III 1 (Freiburg-Leipzig 1893); A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit* (Neudruck-München 1966).
227 *Der Katechismus der Urchristenheit* 116.
228 Cf. H. J. Holtzmann, ibid., 335.

También E. Lohmeyer [229] lo articula en dos estrofas, de tres líneas cada una. La primera estrofa ha sido concebida históricamente (y por lo mismo también ordenada cronológicamente); la segunda, por el contrario, habla de hechos consumados escatológicamente.

Lo ordinario es poner una división en tres estrofas, de dos en dos versos cada una. Se fija esta división en la contraposición conocida σάρξ-πνεῦμα. Esto para las dos primeras líneas, pero también para las demás vale la contraposición, de dos en dos versos. F. Ch. Baur caracteriza la contraposición como gnóstica y antignóstica. Antignósticos son los versos: «se ha manifestado en la carne—predicado a las naciones—creído en el mundo»; en cambio, gnósticos: «ha sido justificado por el espíritu—mostrado a los ángeles—ensalzado en la gloria». Las frases gnósticas se refieren al mundo ideal, las antignósticas al real de la vida histórica de Cristo y del cristianismo (citado por Holtzman).

M. Dibelius [230] entiende la contraposición como la del mundo terrestre y el celeste. Aquí se corresponden los versos 1-4-5, por un lado, y 2-3-6 por el otro. Ya B. Weiss [231] habla de una disposición en forma de «chiasmus» en el verso quinto.

E. Norden (1913) representa otro modo de concebir [232]: no se da aquí el paralelismo helenístico de frases, sino el paralelismo de pensamientos hebreo. «Hay seis miembros que corren entre sí paralelamente sin una agrupación propiamente dicha» [233]. Pero en 1924 revisó Norden esta teoría [234], y basándose ciertamente no en razones estilísticas, sino en la historia comparada de las religiones. El ceremonial de la subida al trono del antiguo Egipto, cuya influencia alcanza aun a los textos cúlticos del helenismo, le parece a Norden como el modelo para este himno cristiano. Se dan seis versos agrupados por pares, construidos paralelamente, cuyo tema abraza el ci-

229 *Kyrios Jesus. Untersuchung zu Phil* 2,5-11 (Darmstadt ^{2}1961) 63.
230 *Handbuch zum Neuen Testament* I. Aufl. (Tübingen 1913).
231 *Die paulinischen Briefe und der Hebräerbrief im berichtigten Text* (Leipzig ^{2}1902).
232 *Agnostos Theos* (Darmstadt ^{4}1956) 256.
233 Ibid.
234 *Die Geburt des Kindes. Die Geschichte einer religiösen Idee* (Darmstadt ^{3}1958) 128.

clo completo de la religión de Cristo desde su aparición en la tierra hasta su entrada en la glorificación» [235].

El influjo de esta tesis se comenzó a extender desde que J. Jeremias, en 1934, la aceptó como base para su comentario de 1 Tim 3,16 [236]. Jeremias encuentra la forma estilística, en tres planos, del himno de la subida al trono no sólo en 1 Tim 3, 16, sino también en Flp 2,9-11; Mt 28,18-20; Heb 1,5-14. El ceremonial de la subida al trono en el antiguo Egipto se componía de tres actos: exaltación-presentación-entronización. Inalterado en su forma estilística, continuó influyendo el ceremonial aun en época en que ya no se observaba. A su luz hay que articular y comprender nuestra perícopa: la subida al trono de Jesucristo se desarrolla: 1.º, en la exaltación del hecho hombre (primer par de contraposición); 2.º, en la proclamación al mundo celeste y al terrestre de esa exaltación (segundo par de contraposición); 3.º, en la entronización de Cristo en la gloria (tercer par de contraposición) [237].

Las frases de contraposición ponen siempre frente a frente lo celestial y lo terreno, y además en forma «chiástica». La elegancia formal de esta tesis (un modelo antiguo, construcción en tres planos, pares de contraposición, articulación «chiástica») ha encontrado amplia aceptación pasando por alto sus puntos débiles. No se ha examinado en comentarios posteriores el fundamento de esta caracterización formal.

También E. Schweitzer [238] se inclina al esquema de la subida al trono. Pero insiste con más fuerza en la contraposición dentro de cada dístico y en ella ve la oposición tan profundamente sentida por el helenismo entre el mundo terreno y el celeste, que quedaron comunicados por el puente que tendió la hazaña de la redención de Cristo. Haciendo gravitar la importancia sobre este hecho, se comprende que la construcción de la perícopa no se preocupe de un orden cronológico propiamente dicho. El mensaje del himno según E. Schweitzer suena así: «la trágica y pesada separación del mundo terreno y del celeste ha sido suprimida; se ha manifestado Jesús en

[235] Ibid., 128.

[236] Cf. *Das Neue Testament deutsch*, Bd. 9, *Die Briefe an Timotheus und Titus* (Göttingen [7]1954) z.St.

[237] Ibid., 23.

[238] *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zürich [2]1962) 107.

la carne». Y no fue esto una ilusión; no era El uno de los tantos que se han arrogado el ser Señores; «El ha sido justificado por el Espíritu» (en las esferas celestes). En carrera triunfal ha recorrido las escalas de ángeles y potestades: «ha sido mostrado a los ángeles». En su carrera de triunfo ha atravesado el cosmos entero: «ha sido predicado a las naciones». Como vencedor ha vuelto de allí: «ha sido creído en el mundo». De este modo ha asumido todo el poder y majestad: «ha sido ensalzado a la gloria» [239].

La concepción del himno para la subida al trono la acepta C. Spicq [240]. Pero vislumbra además otro trasfondo muy concreto de la historia de las religiones. Para Spicq la Carta está escrita por Pablo en Efeso. De ello hablan las alusiones concretas a circunstancias efesinas; así, p.ej., el στῦλος (columna) de 1 Tim 3,15 recuerda las «magnifiques collonades éphésiennes qu'il connaissait bien» [241]. Pero nuestro himno es totalmente un «hymne antiartémisien» (así también ya B. Pascual, 1925; cf. Spicq, en otros sitios), compuesto para la exaltación del Dios de los cristianos frente a la divinidad efesina. Para probarlo se buscan conexiones como la de que σάρξ y πνεῦμα podrían formar contraste con la piedra caída del cielo, que se tenía como origen del culto de Artemisa, o aquella de que la amplitud del mundo de la predicación de la fe cristiana podría corresponder a la pretensión igualmente ecuménica del culto artémico, según se desprende de Act 19,27.

La tesis más reciente, y también sorprendente, la propone G. Holtz en el *Comentario a las Cartas Pastorales* aparecido en 1965 [242]. Pone por título general a 1 Tim 3-4,11: «Comunidad de la Iglesia y Cena del Señor... «El c.3,1-7 lo intitula: «El que preside la cena del Señor»; el 3,8-13: «Los que sirven en la cena del Señor»; y el 3,14-16: «El misterio eucarístico».

En este marco, la perícopa se interpreta como un himno-prefacio. En cuanto a la forma no aporta G. Holtz cosa nueva. El esquema está tomado de J. Jeremias: tres estrofas, construcción «chiástica», contraposición mundo terreno y celeste en

239 E. SCHWEITZER, ibid., 155.

240 C. SPICQ, *Saint Paul. Les Épîtres Pastorales*: Études Bibliques (Paris 1947) 107.

241 C. SPICQ, ibid., 105.

242 *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Bd. 13, Die Pastoralbriefe* (Berlin 1965).

cada estrofa, y—sin citar a J. Jeremias o a E. Norden ni usar el término «himno de la subida al trono»—usa los conceptos: exaltación, presentación y entronización en el comentario de las tres estrofas.

Tampoco el comentario trae nada nuevo, fuera de considerar la sección 1 Tim 3,16 como un «himno-prefacio», que se apoya en la conjetura de «que los capítulos segundo y tercero retratan el culto eucarístico de la época paulina» [243].

3. Análisis literario

La perícopa 3,14-16 interrumpe el desarrollo de ideas que se propone el autor, que sigue, en todo, el esquema de una «lista de deberes». Los versos en sí no parecen tener relación inmediata ni con lo que procede ni con lo que sigue. Son como una pieza entrometida, cuya finalidad es centrar los temas de la primera parte (oración y servicio) y los desarrollos de la segunda (aplicaciones prácticas), centrarlas, repito, en dos frases esenciales: primera, la iglesia es la «Casa de Dios», por lo mismo «columna y fundamento de la verdad» (v.15); segunda, el «misterio de la tradición» (v.16). Juzgará bien quien diga que aquí se trata sobre «le point doctrinal culminant de l'Épître, mais la clef même des Pastorales» [244].

Ya la misma introducción, tan solemne, está indicando que el v.16b se debe tomar como cita y referencia. Su caracterización como τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, que en realidad dice lo mismo que τὸ μυστήριον τῆς πίστεως (v.39), es muy típico del redactor de las Pastorales. No se pretende hacer aquí διδασκαλία, que, por otro lado, juega un papel tan importante (cf. 1 Tim 1,10; 4,6.13.16; 5,17; 6,1.3; 2 Tim 3,10-16; 4,3; Tit 1,9; 2,1.7.10), sino que se trata «del misterio de la fe cristiana» [245], que contienen las expresiones siguientes sobre Cristo. En una palabra, Cristo mismo es el misterio, «une, personne vivante qui s'ent manifestée» [246]. Como indica el ὁμολογουμένως (= reconocido), «sobrentiende la cristiandad primitiva la idea de ὁμολογία» [247]. El «misterio de la piedad» como «ex-

[243] G. Holtz, ibid., 96.
[244] C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales* 103.
[245] O. Michel: ThW V 213.
[246] C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales* 106s.
[247] O. Michel, ibid.; la variante de D ὁμολογοῦμεν ὡς que con toda seguridad es posterior, parece confirmar lo mismo.

presión del núcleo del mensaje de la buena nueva» [248], lo debe reconocer la comunidad cristiana, es decir, manifestarlo en su confesión de fe.

El estilo de himno, la construcción literaria y cada una de las expresiones están evidenciando que v.16b no se compuso «ad hoc», sino que se trataba de una forma estereotipada anteriormente.

La introducción y el hecho de que con v.16b termina la sección v.14-16 y comienza con 4,1 tema nuevo, demuestra que, al ser incorporada al contexto de la Carta primera a Timoteo, la perícopa tomada de la tradición no ha sufrido variación alguna.

4. Consideración desde el punto de vista de la historia de las formas

Lo mismo que para la «confesión de fe» de Rom 1,3.4, se dan aquí algunos rasgos «formales» y algunas características de contenido que conviene tener en cuenta si queremos que se nos facilite la estructura y modo de ser de la perícopa.

a) *Rasgos formales*

Primero: La unión por relativo [249]. La encontramos también en las piezas venidas de la tradición que incorpora la literatura epistolar del Nuevo Testamento (cf. Rom 4,25; 8,34; Flp 2,6; Col 1,15.18; 2,10; Heb 1,3; 5,7). No se pone el nombre del ensalzado. Esto se apoya en el uso del cántico en la liturgia; se sitúa en un puesto, «en el que la alusión a Cristo es manifiesta» [250].

Segundo: La expresión en tercera persona. Con 1 Tim 3, 16b «refieren y confiesan» también la mayoría de los demás himnos cristianos del Nuevo Testamento «acciones y hechos del Salvador y la presentan en la forma desusada» [251] de la tercera persona (cf. Flp 2,6,11; Col 1,1520; Heb 5,7-10; 1 Pe 2, 22-24).

Tercero: El hacer preceder el verbo en forma pasiva. Esto es típico del «paralelismo semítico» [252], y se encuentra no raras

[248] M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe* 49.
[249] Cf. E. Norden, *Agnostos Theos* 255s.
[250] G. Schille, *Frühchristliche Hymnen* 48.
[251] G. Schille, ibid., 47.
[252] E. Norden, *Agnostos Theos* 257; «Un escritor purista griego a nin-

veces en las oraciones (cf. Mt 6,9.10) [253]. La presión de la forma es tan fuerte que llega al giro totalmente desusado ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ.

Cuarto: La carencia de artículos en las palabras, que no sólo aquí, sino—como hemos advertido ya [254]—también se encuentra en otras piezas de la tradición.

Quinto: La construcción según el patrón del paralelismo. Sería bien difícil descubrir en el Nuevo Testamento un pasaje en el que la construcción de la frase estuviera tan pendiente del fondo temático (y al contrario) como 1 Tim 3,16b. Por eso hay que fijar bien previamente la forma característica, si se quiere comprender lo típico del contenido del himno.

La contraposición de ἐν σαρκί y ἐν πνεύματι indica que ἐφανερώθη ἐν σαρκί y ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι hay que tomarlos como miembros dobles paralelos. De aquí sacamos por aproximación que los otros cuatro versos se deben tomar como paralelos de dos en dos, que se podrían contraponer con las palabras: ἄγγελοι-ἔθνη; κόσμος-δόξα.

Así se tiene una construcción de tres pares de versos, en los que cada verso se ordena al otro por paralelismo. Qué tipo sea éste de paralelismo, se dice más adelante.

Con la contraposición ἐν σαρκί-ἐν πνεύματι se indica no sólo el paralelismo de los versos, sino también que podemos ver como un orden vertical en cada verso. A ἐφανερώθη ἐν σαρκί siguen verticalmente ὤφθη ἀγγέλοις y ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ; a ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι siguen en vertical ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, y ἐπιστεύθη ἐν κοσμῳ. Tendríamos, por lo tanto:

ἐφανερώθη ἐν σαρκί	ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι
ὤφθη ἀγγέλοις	ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν
ἀναλήμφθη ἐν δόξῃ	ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ

Según esto había que suponer que en el último miembro doble los miembros han cambiado de sitio. Lo que se comprende con facilidad cuando se piensa que «el tono del himno acentúa principalmente la victoria y por eso carga sobre el final del himno» [255].

gún precio hubiera puesto las seis formas verbales una tras otra al principio del miembro, sino sin duda al fin» (ibid.).

253 Sobre la posición precediendo la forma verbal cf. Is 37,17; Sab 10,15s.

254 Cf. p.213.

255 G. Schille, *Frühchristliche Hymnen* 47.

b) *Características de contenido*

El primer verso de la primera columna en vertical: ἐφανερώθη ἐν σαρκί:

Con el verbo φανεροῦν, tal como se usa en el Nuevo Testamento, se nos ponen dos momentos esenciales:

Primero: Lo que hasta ahora estaba oculto, ha sido revelado (cf. Rom 3,21; 16,16; Col 1,26; 1 Pe 1,20; 1 Jn 1,2).

Segundo: La revelación se hace por causa de los hombres (cf. Rom 16,26; Col 1,20 f; 1 Pe 1,20; 1 Jn 1,2). Lo que más se parece a ἐφανερώθη lo vemos acudiendo al uso que hace Juan de la palabra (cf. 1 Jn 1,2; 3,5.8). En realidad, el alcance de ἐφανερώθη ἐν σαρκί lo da Juan en su evangelio (Jn 1,14). Como en Rom 1,3, también en 1 Tim 3,16b la palabra σάρξ se refiere a la esfera terreno-humana. Entonces se tuvo la φανέρωσις de Cristo, su revelación. Con esto se entiende no sólo la Encarnación[256], sino toda la vida de Cristo en la tierra, en la que se realizó la φανέρωσις (cf. 1 Jn 3,5.8).

ὤφθη ἀγγέλοις:

Por la 1 Cor 15,3 sabemos que ὤφθη pertenece, por un lado, al fondo de fórmulas antiguas, por otro, que con ese término se alude a la aparición del resucitado. No hay por qué atribuir a Pablo solamente el uso de esa palabra y, por lo mismo, el fondo de tradición tomado por él. También lo advertimos en los escritos de Lucas (cf. Lc 24,34; Act 13,31; 9,17; 26,16). En los demás pasajes del Nuevo Testamento en los que, cuando acude la palabra, se está teniendo delante el uso que de ella hacía el Antiguo Testamento (cf. Mt 17,3 par.; Lc 1,11; 22,43; Act 7,2.26.30.35; 16,9; Ap 11,19; 12,1.3). En todos los pasajes en que Jesús es el sujeto, se habla de la aparición del Resucitado[257]. No se debe pensar aquí «en el viaje triunfal del subido al cielo a quien adoran los ángeles»[258]. ὤφθη ἀγγέλοις significa, por lo tanto, la aparición del Resucitado «a los ángeles». Esto se debe entender en el mismo sentido de las narraciones evangélicas, según las cuales a los ángeles

[256] Cf. C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales* 109.

[257] W. MICHAELIS: ThW V 359: ὤφθη es «terminus technicus» para significar las apariciones del Resucitado.

[258] E. SCHWEITZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* 106.

se les nombra como a los testigos primeros de la resurrección (cf. Mc 16,5-7; Mt 28,2-7; Lc 24,4-7; Jn 20,11-13).

ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ

También ἀνελήμφθη está en relación estrecha con los escritos de Lucas. Act 1,2.11.22 designa con esta palabra que «fue arrebatado a los cielos el Resucitado»[259]. El ἀνελήμφθη de los Hechos de los Apóstoles es en realidad idéntico al ἀνεφέρετο (Lc 24,51). Lc 9,51 habla de la ἀνάλημψις de Jesús, donde quizá se incluye la «acogida» por Dios «que comienza con la muerte y encuentra su culminación en la «ascensión lucana»[260]. 'Ανελήμφθη se encuentra igualmente en el final de Marcos añadido posteriormente (Mc 16,19). El giro recuerda por su formulación a 1 Tim 3,16b. «Lo que para el autor de Mc 16, 19 como para 1 Tim 3,16 es decisivo, se resuelve en el hecho del ensalzamiento de Cristo a la Majestad divina»[261]. La acogida ἐν δόξῃ significa la exaltación y glorificación de Cristo.

Los versos de la segunda columna en vertical:

ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι.

ἐδικαιώθη hay que entenderlo como en Rom 3,4 (= Sal 51, 6), donde la forma del verbo δικαιωθῇς es paralela a νικήσεις[262]. «En el fondo se advierte la idea de un proceso judicial que se tiene entre Dios y el mundo»[263].

Lo que se quiere significar realmente con ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι lo explica Juan 16,8-10: el Paráclito argüirá al κόσμος de δικαιωσύνη. No se piensa, por lo tanto, con ello en el juicio final, sino en la acción presente del Paráclito después de la subida de Jesús al Padre. El «mundo» (aquí como en Jn 15,18-25 se refiere a los judíos incrédulos) se creía estar en justicia. En su incredulidad el mundo acusó a Jesús de pecador y en el proceso salió triunfante: con su muerte en la cruz Jesús fue juzgado por el mundo (cf. Dt 21,23). El Paráclito revisa el proceso y lo da media vuelta. Descubre quién es el que salió bien en este proceso: fue Jesús, que ha sido exaltado a la diestra del Padre y como Señor glorificado vive entre los suyos (v.10). Con

[259] G. DELLING: ThW IV 8.
[260] G. DELLING, ibid., 9.
[261] G. DELLING, ibid., 8.
[262] Cf. E. SCHWEITZER, *Erniedrigung und Erhöhung* 105, nota 422.
[263] Ibid., 106.

esto se pone de relieve que el Paráclito actúa de juez por el testimonio de los discípulos.

En un sentido semejante hay que tomar ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, con la diferencia, naturalmente, de que aquí no se habla de la acción del πνεῦμα, pues de la contraposición con ἐν σαρκί deducimos que en este pasaje no debemos tomar la preposición ἐν con significación instrumental. Como en Rom 1,4 el πνεῦμα señala la esfera de lo divino: El δικαιωθῆναι de Jesús se alcanza no ἐν σαρκί, sino después de su resurrección y glorificación ἐν πνεύματι.

ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν

κηρύσσειν se encuentra en el Nuevo Testamento sesenta y una veces en total (nueve en Mateo, catorce en Marcos, nueve en Lucas; Juan, Hechos ocho veces; diecinueve en Pablo; Hebreos, primera de Pedro una vez, Apocalipsis, finalmente, una vez). La actividad de κηρύσσειν la ejercieron Juan el Bautista, Jesús, los enviados por El, Pablo, los Apóstoles principalmente. El contenido de la predicación se denomina sobre todo el «Evangelium» y el «señorío divino» [264].

En conexión con 1 Tim 3,16b interesan con preferencia aquellos pasajes en los que el tema de la predicación es Jesús mismo (Act 8,5; 9,20; 19,13; 1 Cor 1,23; 15,12; 2 Cor 1,19; 11,4; Flp 1,15). «Se predica a Cristo», es decir, «no sólo se teje un discurso sobre Cristo, sino Cristo es la palabra» [265]; en concreto, se presupone siempre la resurrección de Jesús y su glorificación.

«Con una preposición ἐν se alude al sitio donde se hace la predicación» [266]. Del ἐν ἔθνεσιν no hay que deducir sin más como si se refiriera a los «pueblos» (así J. Jeremias y E. Schweitzer) o a los «gentiles» (así, p.ej., Dibelius). Más exacto es interpretar que con ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν se significa la universalidad del mensaje cristiano, es decir, ἔθνη equivaldría a lo que Mt 28, 19 expresa con «todas las gentes»... donde Israel ni se incluye ni se excluye de modo expreso.

264 Cf. G. Friedrich: ThW III 703.
265 G. Friedrich, ibid., 706s.
266 G. Friedrich, ibid., 703.

ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ

El desusado ἐπιστεύθη se elige por homofonía, «forzado por la rima» [267]. Está relacionado el πιστεύειν con el κηρύσσειν, y estrechamente relacionado, ya que «a la aceptación de este *kerygma* se llama πιστεύειν [268]. «Kerygma y fe se corresponden mutuamente con toda seguridad» [269]. *Kósmos* aquí significa —como tantas veces en el Nuevo Testamento (cf. Mt 5,14; 13,38; 26,13; Mc 16,15; Rom 1,8; 1 Pe 5,9)—el «mundo de los hombres» (= la humanidad); ἐν κόσμῳ es, según esto, idéntico a ἐν ἔθνεσιν.

La frase ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ resulta como una consecuencia lógica del ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν.

Los versos de la primera estrofa hablan de la historia de Cristo: «se ha manifestado en la carne», se refiere a su vida de hombre en la tierra; «ha sido mostrado a los ángeles», tiene ante sus ojos la resurrección; «ha sido ensalzado en la gloria», aquí se dice de su glorificación.

Los versos de la segunda estrofa tienen por tema la historia de la salvación de Cristo, lo que se ha realizado en los hombres gracias a El: «ha sido justificado en espíritu», «predicado a todas las gentes», «creído en el mundo».

En los versos de la primera estrofa se traza una línea sucesiva de acontecimientos: vida terrestre, resurrección, glorificación. Lo mismo en los versos de la otra estrofa: a la justificación en el espíritu sigue la predicación a todas la gentes, y a ésta el ser creído en el mundo.

Este examen nos ha demostrado que el himno no es una cosa extraña en el Nuevo Testamento, ni por razón de sus rasgos formales ni por las características de contenido. De modo especial los temas que incluye hunden sus raíces en la cristología de la Iglesia primitiva, y para su comprensión no necesitamos acudir ni a lo de una piedra caída del cielo [270] ni al ritual de la subida al trono de los reyes del antiguo Egipto [271].

267 E. NORDEN, *Agnostos Theos* 255, nota 3.
268 R. BULTMANN: ThW VI 209.
269 Ibid., 210.
270 Cf. C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales* 109.
271 Cf. J. JEREMIAS, *Die Briefe an Timotheus und Titus* 22s, etc.

5. Fijación de la forma

Si el examen del contenido del himno es exacto, entonces hay que decir que la forma se nos presenta como algo sorprendente. Se comprendería fácilmente el himno si su construcción fuera la de dos estrofas que se siguen una a la otra, de modo que en la primera se hablara de la vida humana de Cristo en la tierra, su resurrección y su glorificación, y en la segunda se relatara lo que sucede después de la glorificación. Pero no es así; las estrofas, más que seguir una a otra, se compenetran sobre la base de la contraposición σάρξ-πνεῦμα; ἄγγελοι-ἔθνη; κόσμος-δόξα.

Claramente vemos que ἐν σαρκί pide como contraposición ἐν πνεύματι. Y no sólo porque la contraposición σάρξ-πνεύμα hay que presuponerla como cosa conocida, sino también porque ambas expresiones realmente se corresponden aquí. El hecho de la revelación, del que hablan los versos de la segunda estrofa, se verifica por el Señor resucitado y glorificado; por lo tanto, ἐν πνεύματι. Esta contraposición es la que motivó las expresiones opuestas en los demás pares de versos: ἄγγελοι-ἔθνη; κόσμος-δόξα.

En virtud de este principio de las formas de la contraposición se desprende que «las expresiones soteriológicas de la estrofa segunda no estén desligadas de la frase de contenido cristológico» de los tres primeros versos, sino que se hallan relacionadas e interdependientes. La disposición concatenada de los versos en pares tiende a inculcar que la historia salvadora de Cristo no se puede aislar de su vida histórica humana. La comunidad cristiana veía unida en el himno las dos «historias» de Cristo. Precisamente tal unión y compenetración son las que forman el «gran misterio» de Cristo y de la fe cristiana.

Si, como acabamos de decir, se interpreta debidamente la forma del himno, entonces su composición no obedece a la ley del paralelismo antitético ni a la construcción «chiástica». Al contrario, los dos primeros miembros se atienen al orden de las series. Unicamente en el último miembro doble están cambiados de sitio cada miembro. Esto se puede explicar diciendo que con ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ se debía haber acabado el himno, con lo que κόσμος-δόξα corresponde a σάρξ-πνεύμα del primer verso, como contraposición.

Debemos, por lo tanto, contentarnos con decir que 1 Tim 3, 16 es un himno a Cristo, en consecuencia un «cántico al Salvador» [272]. Su «Sitz im Leben» es desde luego el culto cristiano. Precisiones más concretas de si se trata de un himno para el rito bautismal o para la liturgia de la celebración eucarística, no es posible hacerlas.

272 Cf. G. SCHILLE, *Frühchristliche Hymnen* 37ss.

Capítulo IV

EL METODO DE LA HISTORIA DE LA REDACCION

I. ***Presupuestos para el trabajo***

Para el método de crítica literaria, cf. p.80.

II. ***Literatura***

A) Para el Evangelio de Marcos

H. Riesenfeld, *Tradition und Redaktion im Markusevangelium:* Ntl. Studien f. R. Bultmann (BZNW 21) (Berlin 1954) 157-164.

W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT NF 49) (Göttingen 1956, ^{2}1959).

— *Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sog. Parabeltheorie des Markus:* ZThK 52 (1955) 255-271.

J. Schreiber, *Die Christologie des Markusevangeliums. Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums:* ZThK 58 (1961) 154-185.

E. Schweitzer, *Anmerkungen zur Theologie des Markus:* Neotestamentica et Patristica (Festschrift f. O. Cullmann) (Leiden 1962) 35-46.

— *Die theologische Lehre des Markus:* EvTh 24 (1964) 337-355.

P. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums:* Zeit und Geschichte (Dankesgabe an R. Bultmann) (Tübingen 1964) 155-169.

B) Para el Evangelio de Mateo

K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Uppsala 1954).

W. Trilling, *Das wahre Israel. Studium zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (StANT 10) (München ^{3}1964).

G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held, *Uberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1) (Neukirchen 1959, ^{4}1965).

G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82) (Göttingen 1962).

R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (BEvTh 33) (München 1963).

C) Para el Evangelio de Lucas

H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht Lk* 22,(7-14.) 15-18 (NTA XIX, 5) (Münster 1953).

— *Der Einsetzungsbericht Lk* 22,19-20 (NTA XX, 4) (Münster 1955).

— *Jesu Abschiedsrede Lk* 22,21-38 (NTA XX, 5) (Münster 1957).

— *Die Dubletten im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur Verdeutlichung des lukanischen Redaktionsverfahrens:* ZKTh 75 (1953) 338-345.

— *Die Dublettenvermeidungen im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur Verdeutlichung des lukanischen Redaktionsverfahrens:* ZKTh 76 (1954) 83-93.
H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHTh 17) (Tübingen 1954, [5]1964).
E. LOHSE, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte:* EvTh 14 (1954) 254-275.
H. FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (BEvTh 41) (München 1965).

D) PARA LOS SINÓPTICOS EN CONJUNTO

J. GNILKA, *Die Verstockung Israels, Is 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (StANT 3) (München 1961).

E) PARA LA HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

J. ROHDE, *Die redaktionsgeschichtliche Methode. Einführung und Sichtung des Forschungsstandes* (Hamburg 1966).

III. *Historia de la redacción*

A) PANORÁMICA HISTÓRICA

La historia de las formas atendió unilateralmente a la tradición preevangélica considerando a los evangelistas, casi en exclusiva, como meros compiladores y transmisores [1]. Se explica por esto el que en los últimos decenios haya oscilado el péndulo en dirección contraria, y que la reflexión sobre la historia redaccional haya hecho pasar a un primer plano con decisión el estudio particularizado y la orientación teológica de cada uno de los evangelistas. Como en la historia de las formas, también aquí ahora se aplica el método redaccional a la investigación sobre el Antiguo Testamento, y dentro del Nuevo se da la preferencia a los Evangelios sinópticos.

La historia de la redacción ha visto llegar su hora, por así decirlo, después de la segunda guerra mundial [2]. Naturalmente, no se nos interprete como si antes no se hubieran preocupado los exegetas de estudiar las características de los escritores del Evangelio. Siempre se han tenido en cuenta, por supuesto. Por recordar algunos ejemplos, cuando se piensa en las notas de Papías sobre Marcos y Mateo o en las del Canon Muratoriano, en la harmonía de los Evangelios de Taciano, en la obra de Agustín *De consensu Evangelistarum,* en las exposiciones de Jerónimo sobre cada evangelista, o—en tiempos mo-

[1] Cf. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* 2.
[2] Cf. W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus* 5.

dernos—en la *Crítica de las tendencias* de F. Ch. Baur, cuando se piensa en todo esto, repito, siempre y en todas partes se ha tenido conciencia del problema y se han sometido a estudio las características particulares de los Evangelios. Sería inexacta la afirmación de que, hasta no llegar el método de la historia redaccional, se ignoraba el problema.

La crítica literaria habría de ser la más capacitada para tender el puente que nos una con el método de la historia de la redacción. No podemos, sin embargo, asentir a lo que escribe W. Marxsen: «fundamentalmente deberíamos pensar que la historia de la redacción se inaugura, por vez primera, gracias a la crítica literaria» [3]. Es cierto que la comparación sinóptica y el estudio de las fuentes de los Evangelios sinópticos exigía, como consecuencia espontánea, la elaboración de un método que facilitara la investigación sobre el trabajo redaccional de los evangelistas. En realidad habían dado ya sus pasos en esta dirección W. Wrede [4], A. Schlatter [5], y E. Lohmeyer [6].

Sería exacto decir que la crítica abrió el rumbo a la historia de las formas, y la historia de las formas allanó el camino a la historia de la redacción. Aconteció esto cuando la historia de las formas nos enseñó a distinguir [7] entre los materiales de la tradición y el «marco» en que se instalaron los materiales. Lo que se proponía esta labor diacrítica de diferenciación era, evidentemente, descubrir el pretendido bloque de la tradición; aunque también, y simultáneamente, demostrar cómo se aísla el marco del bloque de la tradición dando a cada uno de estos fenómenos su importancia propia. Esto llevaba de la mano a la historia redaccional. Por eso los ensayos, p.ej., de M. Dibelius y R. Bultmann sobre la historia de las formas los hace desembocar en la exposición del trabajo que pusieron los evangelistas en el manejo de los materiales de la tradición [8]. R. Bult-

[3] *Der Evangelist Markus* 11.

[4] *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen 1901).

[5] *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit* (Stuttgart 1929).

[6] *Galiläa und Jerusalem:* FRLANT NF 34 (Göttingen 1936).

[7] El trabajo sobre la historia de las formas lleva el título expresivo «El marco de la vida de Jesús» y se propone «explicar por sí mismo el marco más antiguo de la historia de Jesús, según se nos presenta en el segundo Evangelio» (17).

[8] Cf. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* 287-301; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 347-400.

mann se ha consagrado a estudiar detenidamente «la redacción de los materiales de la tradición» por los evangelistas [9].

Las investigaciones sobre la historia de la redacción, en el sentido estricto del término, comienzan con los trabajos de H. Conzelmann [10], cuyo punto de arranque se centra en el problema de: «¿cómo concibe el mismo Lucas lo que es su exposición»? (5). Su respuesta es ésta: «Lucas se coloca mentalmente en la situación a que había llegado la Iglesia por la espera de la parusía, y por sus primeros pasos en una historia dentro del mundo. E intenta el evangelista afianzar esta situación descubriendo su historia» (6). La obra íntegra lucana (Evangelio y Hechos de los Apóstoles) se enfoca desde el ángulo histórico de la salvación, que para Lucas se mueve en tres tiempos:

a) Tiempo de Israel (Lc 16,16).

b) Tiempo de la actividad de Jesús (no «de su vida» precisamente), cuya caracterización viene en pasajes como Lc 4, 16ss, Act 10,38.

c) Tiempo a partir de la ascensión, que equivale a decir, tiempo de la Iglesia en la tierra, en el que se exige la virtud de la paciencia. Porque la Iglesia sufre persecución en el mundo, y esta ley del sufrimiento se reconoce como divina (Act 14,22). Con todo, la Iglesia está preparada para poder superar la persecución gracias al Espíritu recibido.

Tal es la característica peculiar de este tercer tiempo histórico (9). Esta tesis central del libro se va aclarando con los ensayos que se entreveran sobre las «observaciones geográficas como elemento de composición del evangelio de Lucas» (12-86); «la escatología lucana» (87-127); «Dios y la historia de la salvación» (128-157); «el centro de la historia» (158-192), y «el hombre y la salvación» (la Iglesia) (193-219). Para explicar y comprender las características de la concepción teológica de

[9] *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 347.

[10] *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas:* BHTh 17 (Tübingen 1954, [5]1964). En lo que sigue caracterizaremos sólo los trabajos más importantes sobre la historia de la redacción. Queda justificada esta selección de trabajos por la razón de que en esta idea de conjunto histórica se van dando indicaciones diversas sobre el método de la historia de la redacción. Conscientemente renunciamos a hacer una exposición detallada de cada una de las investigaciones, como ni tampoco hacemos la crítica de sus resultados. Compárese con J. ROHDE, *Die redaktionsgeschichtliche Methode. Einführung und Sichtung des Forschungsstandes* (Hamburg 1966).

Lucas, se someten a examen principalmente los datos geográficos y topográficos del tercer evangelio, las circunstancias ambientales del evangelista y la elaboración que personalmente hace de las fuentes. Los procedimientos seguidos por Conzelmann se reflejan, p.ej., de un modo típico, en el estudio sobre Lc 16,16ss [11], que para él tiene una importancia decisiva dentro de sus desarrollos.

El versículo, según Conzelmann, nos da «la clave para la localización de la historia de la salvación» (17). «Según este pasaje, el anuncio del reino de Dios, digamos el «Evangelio» en el sentido de Lucas, no tiene prehistoria anterior a Jesús» (17). Esto sólo es posible afirmarlo no tomando en serio lo declarado por Juan Bautista εὐαγγελίζετο (3,18), y el εὐαγγελίσεσθαι de Lucas en la historia de la infancia (cf. Lc 1,19; 2,10). Es notable que el versículo en cuestión, aunque aparece una y otra vez, en ninguna parte se le analiza con precisión ni se le confronta con el paralelo de Mateo. Sería el único modo de llegar por este camino a la redacción originaria de la Q para conseguir distinguir limpiamente la elaboración lucana valorándola en todo su alcance.

Muy bien podría ser que Lucas pretendiera separar dos momentos claramente diversos, ya que pone a Juan Bautista al lado de los profetas y hace comenzar con Jesús la predicación del reino de Dios. Pero no se habla aquí para nada del «centro de la historia de la salvación» (18).

En 1956 publicaba W. Marxsen su libro *Marcos Evangelista. Estudios para la historia de la redacción del Evangelio* [12], en el que bautizaba expresivamente con el nombre de «Redaktionsgeschichte» (historia de la redacción) el nuevo rumbo de las investigaciones. En los estudios fundamentales sobre «la historia de las formas y la historia de la redacción» no trata Marxsen del conjunto total de los dichos del segundo evangelio, sino que selecciona grupos que sean de importancia para deducir rasgos característicos de los procedimientos de Marcos. Estudia: «Juan el Bautista» (17-23), «Esbozo geográfico» (33-77), «Euangelion» (77-101), «Marcos 13» (101-140).

Si el caso lo requiere, acompaña una sección con el análisis del texto a fin de iluminar el trabajo que ponen de elaboración

11 *Die Mitte der Zeit* 9,14s; 17,20,33,92,103,104s.149s.173,205.

12 FRLANT NF 49 (Göttingen ¹1956, ²1959).

sobre la redacción de Marcos los «grandes Evangelios». Se hace esto porque las variantes introducidas por Marcos y Lucas arrojan «de rechazo luz sobre los evangelistas más antiguos» (26).

Ilustremos el método de trabajo de Marxsen con un ejemplo. En la sección tercera del libro se estudia la palabra εὐαγγέλιον, que indudablemente cobra gran importancia en la obra de Marcos (77-101). El ensayo comienza con el «análisis del examen sinóptico» (79-83), y llega al resultado de que el sustantivo εὐαγγέλιον es «claramente una expresión predilecta de Marcos» (83). El evangelista no sólo pone este término «al frente de toda su obra» (1,1), sino que la refiere a toda la tradición anterior a él (Mc 1,14-15; 8,35; 10,29; 13,9.10; 14,9), y une a todo esto «una concepción totalmente definida, que no aceptaron en ese sentido sus seguidores» (83). La concepción de Marcos la desarrolla nuestro autor en la sección inmediata (83-92). Luego se estudian Mc 8,35 y 10,29, los dos pasajes, por lo tanto, a los que con toda claridad ha añadido el evangelista la palabra εὐαγγέλιον. Evidentemente, dice el autor, para Marcos «el Evangelio es el Señor presente», «representa al Señor», y esto en dos sentidos: primero, porque es «la (o una) forma en la que Jesús realmente se presencializa; segundo, «el Evangelio (predicado) es el representante de Jesús» (85). En la misma dirección se orienta 13,9.10. En 14,9 «se hablaba de lo que esta mujer ha hecho, para *memoria* de ella»; el motivo para el recuerdo, «se debe entender en el sentido de una «repraesentatio» (87). «El título (Mc 1,1) es la condensación compendiada de todo lo que escribe Marcos» (87).

Cuando se hable de «Evangelio» como obra total, se debe entender entonces no «información sobre Jesús», sino «discurso, predicación» (87). La palabra que antepone Marcos, ἀρχή, se entiende en ese sentido e indica el «punto» adonde hay que volver con mirada retrospectiva» (88). El pasaje 1,14-15, visto con ojos de la época de Marcos, significa: «Ahora está (el reino de Dios) βασιλεία τοῦ θεοῦ a las puertas» (89). Este anuncio exige fe «en el Evangelio», que «representa al Señor en calidad de predicación» (90).

Compárese el uso de la misma palabra por Marcos y por Pablo. Sacaremos de esta confrontación que, en la frase de Pablo, «Jesucristo es el Evangelio», «Jesucristo hace de sujeto y

εὐαγγέλιον de predicado» (91). En cambio, en Marcos «el Evangelio es Jesús», «Evangelio es sujeto y Jesús el predicado» (92). Con otras palabras, «el Evangelio que escribe Marcos es el comentario desarrollado de la idea «Evangelio», que acude tantas veces a la pluma de Pablo, aunque sin explicarlo» (92).

La tercera sección de la obra la dedica Marxsen al «proceso de estructuración posterior en los grandes Evangelios» (92-98), arrojando luz, una vez más, sobre las diferencias típicas de Marcos, Mateo y Lucas. En el «Resumen» (98-101) nos explica cómo Marcos orienta «las dos corrientes», que «fluyen juntas a través del anuncio en la Iglesia primitiva», la conceptual-teológica (Pablo) y la kerigmática-intuitiva (el material sinóptico de la tradición). A esta luz aparece claro que el evangelista más antiguo trabajó, como escritor, «totalmente a servicio de su concepción teológica y de lo kerigmático» (99).

Tres años después (1959) publica W. Trilling su disertación titulada: *El verdadero Israel. Estudios para la teología del Evangelio de Mateo;* en 1964, al hacer la tercera edición, la incorpora como volumen diez a los *Estudios para el Antiguo y Nuevo Testamento*, de Munich [13]. Precede una «Introducción» (11-20) en la que se justifica la finalidad del trabajo, «esclarecer las ideas fundamentales teológicas del primer Evangelio y estudiar su influjo en la composición del libro que manejamos ahora» (14). Hace un ensayo sobre Mt 28,18-20 (21-50), «por pertenecer estos tres versículos a las expresiones de más importancia de todo el Evangelio» (21). Siguen a continuación los estudios en tres grandes secciones: «La crisis de Israel» (53-96); el «verdadero Israel» (97-163) y «la Tora del verdadero Israel». El último capítulo, dentro de la tercera sección, lo titula «Conclusiones y perspectivas» (212-224) y se emplea a fondo con los problemas: relación entre «Tradición y redacción» (214-216), «forma del Evangelio» (216-219) y «contexto existencial» *(Sitz im Leben)* 219-224.

Como detalle de cómo trabaja W. Trilling es muy típico

[13] Cf. sobre el particular otros trabajos acerca de la historia de la redacción aplicada al evangelio de Mateo, principalmente G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Heeld, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium:* WMANT 1 (Neukirchen [4]1965); G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus:* FRLANT 82 (Göttingen 1962); R. Hümmel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäus-evangelium:* BEvTh 33 (München 1963).

«El proceso ante Pilatos: 27,15-26» (66-74). Trata primero sobre el contenido específico del v.19. El solo vale de por sí para «determinar el significado redaccional de la escena» (67), poniendo de manifiesto «la participación que tiene el evangelista en la redacción de este pasaje» (67). Nos encontramos en este versículo «con numerosas expresiones propias de Mateo». E insinúa Trilling la conclusión de «que a Mateo se debe la configuración, que nosotros leemos, del versículo» (67). Añade que tradición y redacción parecen hallarse aquí en conflicto: «*originariamente* la escena puede haber sido concebida para subrayar la culpabilidad de Pilatos, tal vez para anunciar su castigo» (67).

Al introducir Mateo la palabra δίκαιος se cambia la concepción originaria: frente a «la ceguera de los judíos», es una mujer pagana la que proclama a «Jesús como hombre inocente» (67). Tiene en el primer evangelista esta anécdota la función de «retardar el curso del proceso» y preparar «la responsabilidad exclusiva de los judíos en la sentencia» (68).

En los versículos 24.25, que se interpretan al trasluz del Antiguo Testamento (69-71), estamos ante una tesis teológica «brevemente escenificada», a estilo muy de Mateo, a quien gusta «el recurso de dramatizar pequeñas escenas» (72): «el pueblo es testigo de la declaración de inocencia, pero también portador de responsabilidades ante Dios» (72).

«Queda así patente la intención de Mateo en el relato»: «subrayar la culpabilidad única de los judíos en la muerte de Jesús» (73). Esta intención teológica «determina el carácter oficial del pasaje» (73), y desde este ángulo comprendemos los cambios introducidos en la narración, haciendo pasar a segundo plano los rasgos desapacibles de la turba o los edificantes de la mujer pagana y haciendo jugar a Pilatos el papel de funcionario y de simple comparsa en el proceso. «La cantidad de cambios introducidos da muestras de una redacción cuidada y madurada» (74). No pretende con ello el evangelista descargar de toda la culpa a Pilatos; pero lo que quiere, por encima de todo, es fijarse «en los judíos», y por este medio en «el destino de Israel» (74).

J. Gnilka en su tesis para la Adjuntía, publicada en 1961, sigue otro rumbo, aunque no menos llamado al éxito. Ya el mismo título: *La obstinación de Israel. Is* 6,9-10 *en la Teología*

de los Sinópticos [14], nos habla del propósito del autor: fijarse en la labor no de un evangelista en particular, sino de «contribuir humildemente a la Teología de los Sinópticos» (9). Y, en concreto, investigando el empleo que hacen de Is 6,9-10 los tres primeros evangelistas y los Hechos de los Apóstoles.

Sucesivamente va sometiendo a examen a Marcos (21-86), Mateo (87-115) y Lucas (117-154). Añade un «Excursus» en el que se juzga la obstinación y la apostasía de Israel en los escritos de Qumrân (155-185). Cierra la tesis con una sección «De los Sinópticos a Jesús» (187-205) que, dentro de su temática en este sitio, hace sospechar como si la intención del método de la historia de la redacción fuera a dar con la «ipsissima vox» de Jesús.

Como ejemplo de la metodología seguida por J. Gnilka puede servir la exposición del proceso redaccional de Lucas. Analiza la palabra «obstinación» (Lc 8,10 en conexión con Lc 8,4-18), y entonces lo primero que hace es llevar la atención a cómo se ha configurado el «marco». Se atiene, es cierto, Lucas a la construcción de Marcos, pero introduce en el modelo varios y profundos cambios, que se explican fundamentalmente por «estar lejos del pensamiento de Lucas el que Jesús diera a sus discípulos una doctrina secreta en enseñanza esotérica» (121). El pasaje 8,14-18 no se acomoda fácilmente al concepto de evangelio; por eso hace Lucas cuanto puede «para alterar lo menos posible, al incorporar el fragmento de la tradición, la marcha de la narración».

La reorganización de los «logia» (10ab) patentiza haber limado mucho el evangelista la dureza del pasaje. La cita abreviada que, sólo de lejos, recuerda ahora a Is 6,9, no alude en resumidas cuentas a la obstinación. Comparando Lc 8,12 con Mc 4,12 parece que da impresión de querer desviar Lucas la «consideración de la explicación directa de la parábola a la actividad funesta del diablo» (125).

Lo observado sobre el trabajo redaccional de Lucas en 8,4-18 en general, y más concretamente en 8,10, encuentra su justificación total en el modo que tiene de concebir las parábolas y aun el Evangelio. Para Lucas, el fin de la parábola no es la obstinación; para él la parábola se reduce más bien «a una

[14] StANT 3 (München 1961).

forma de expresarse para explicar y hacer comprender luminosamente la verdad» (129).

«Lucas pone Is 6,9 al final de su obra histórica completa en dos volúmenes» (130). Aquí (Act 28,26ss) es el lugar apropiado de la cita como lo prueba una mirada atenta sobre el Evangelio y los Hechos de los Apóstoles. Lucas fija especial atención en relatar el paso del Evangelio, sin solución de continuidad del pueblo judío a los gentiles. Da a entender con ello «que reconoce el acontecimiento como disposición de Dios» (154). Ya en el Antiguo Testamento Dios hace «repulsa de la infidelidad obstinada de los judíos» (154); ahora se cumple la profecía de que un nuevo Israel acepta el Evangelio.

B) El método de la historia de la redacción

En todos los autores presentados aquí encontramos observaciones sistemáticas sobre el método de la historia de la redacción. Vamos a organizarlas desde un punto de vista práctico completándolas con las sugerencias de otros investigadores.

1. La concepción del evangelista y su situación en el cuadro histórico

Objeto de la investigación histórica de la redacción es «dar razón de la obra en su configuración actual» [15], y por este camino llegar al modo de concebir de cada evangelista. «Previamente a esta concepción se da una estampa-base de la persona y actividad de Jesús, imagen avasalladora que imprime su sello en todo el material de la tradición que van a manejar los evangelistas, y se impone aun donde ese material parece rebelde» [16].

Investiga también la historia de la redacción sobre «la fijación de la posición histórica propia» de cada uno de los evangelistas «dentro del desarrollo de la Iglesia» [17]. Como «en la redacción y en la elaboración se transparenta con nitidez el proceso de desarrollo» [18], por eso debemos preguntarnos «por la situación de la comunidad en la que nacen y se forman los

15 H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* 1.
16 Ibid., 4s.
17 Ibid., 5.
18 G. Bornkamm, *Evangelium* 12.

Evangelios»[19]. W. Marxsen habla de un tercer «Sitz im Leben», un tercer encuadramiento existencial[20].

Observamos aquí un círculo como cuando el método de las «formas»: «La forma de los Evangelios nos lleva necesariamente a conclusiones sobre la concepción del escritor, circunstancia ambiental de la comunidad, y, por su parte, un mayor esclarecimiento de estas dos magnitudes nos puede facilitar la explicación de la historia redaccional, que dio nacimiento a esa forma precisamente»[21].

2. El «marco»

El método de la historia de la redacción nos orienta sobre el «marco» en que los evangelistas han encuadrado los materiales de la tradición llegados a ellos. W. Marxsen y J. Gnilka propugnan ampliar, lo más posible, el concepto «marco»: «Con él debe abarcarse «cuanto da a la redacción la posibilidad de una reorganización y estructuración»[22]. «No sólo la ilación cronológica y topográfica y los empalmes escénicos, sino igualmente la estructuración del texto»[23]. J. Gnilka cuenta como «marco» la selección del material sinóptico, su ordenación y articulación, además de la transmisión de las palabras de Jesús»[24]. Con todo, cabe preguntar: ¿Qué sentido tiene llamar «marco» a la selección del material y a la transmisión de las palabras de Jesús? Sería preferible reservar el término «marco» para lo que en un principio se solía aplicar, es decir, a «los pasajes de introducción y modo de terminar las perícopas»[25], al proceso de estructuración de los pasajes sueltos que entrega la tradición al evangelista. Aquí es, en realidad, donde distinguimos claramente el trabajo personal de reestructuración hecho por cada evangelista.

19 W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus* 13.
20 Ibid., 12.
21 Ibid., 14.
22 J. GNILKA, *Die Verstockung Israels* 19.
23 W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus* 12.
24 Ibid.
25 K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* 9.

3. Selección, disposición y estructuración de los materiales

a) *Selección del material*

Aunque es cierto que sólo Juan habla de esto expresamente, cuando nos dice que no ha quedado escrito en su evangelio todo lo acontecido en la vida de Jesús (Jn 20,38), es evidente que todos los demás evangelistas han procurado hacer una selección de materiales. Lo deducimos con seguridad de que —como en la perícopa de la adúltera (Jn 7,53-8,11); la perícopa del que trabaja en sábado (Lc 6,5), sólo registrada por D, y muchos dichos extraevangélicos del Señor—así como también otros hechos de la vida de Jesús, pasaron por un estadio en el que los conservó la tradición oral antes de haberse concluido la formación del Evangelio. Marcos se fija con preferencia en los hechos reales de la vida del Señor y raras veces trae discursos completos (c.4 y 13); obsérvese, sin embargo, 9,33-50 y 10,1-45. Lucas omite toda la perícopa del evangelio de Marcos, o por querer evitar repeticiones (cf., p.ej., Lc 5,1-11 con Mc 1,16-20; Lc 7,36-50 con Mc 14,3-9) [26], o porque creía poder prescindir de determinados pasajes en interés de sus lectores (como, p.ej., Mc 7,1-23; 9,9-13; 10,2-23), o porque dio preferencia a otros documentos-base sobre el de Marcos.

b) *Disposición y articulación de los materiales*

Para los Sinópticos la redacción se convierte en un medio óptimo de interpretación. Esto obedece a que, por un lado, tenían los evangelistas delante una tradición bien formada a la que se acercan—mirando en conjunto—con mucho cuidado, pero, por otra parte, tanto los hechos de Jesús como sus palabras se les transmiten a menudo sin una «situación» concreta. Esto obligó a los evangelistas a ordenar el material recibido de la tradición poniendo ilaciones cronológicas y topográficas.

c) *Acomodación de los materiales de la tradición*

Que los Sinópticos no son «puros transmisores y compiladores, sino también intérpretes de la tradición, «se prueba, no

26 H. Schürmann, *Die Dublettenvermeidungen im Lukasevangelium:* ZKTh 76 (1954) 83-93.

en último término, por la acomodación de los materiales que les llegan; acomodación que, a primera vista, parecen cambios insignificantes, pero que, mirándolo con más atención, resulta un trabajo auténtico de acomodación [27]. «El problema de cómo se obtiene metódicamente descifrar la parte personal del evangelista en su labor de redacción, se ha de plantear teniendo en cuenta los modelos previos orales y escritos de la tradición que guiaron su pluma» [28]. Esto se resolvería fácilmente pudiendo comparar los documentos-base (para Mateo y Lucas, p.ej., serían el evangelio de Marcos y la Q). Hay que tener en cuenta aquí el análisis de las fuentes y la historia de las formas [29].

Con frecuencia se observan tensiones entre tradición y redacción [30]. La observación de tales tensiones contribuye no sólo a comprender con precisión la tradición y fijar mejor la labor redaccional, sino que ayuda, al mismo tiempo, a «reconocer la unidad fundamental de redacción y tradición» [31].

Si descubrimos haberse dado alguna acomodación de los materiales de la tradición por un determinado evangelista, lo debemos fundamentar y asegurar «sobre la base más amplia posible y sólida de la crítica literaria» [32].

El estudio de cómo un determinado evangelista ha acomodado los materiales de la tradición nos permite apreciar la diferencia entre las tradiciones y redacción. Pero es que, además, ese trabajo de elaboración por Mateo y Lucas nos lleva a un mejor conocimiento de lo típico en Marcos [33]. En consecuencia, por el conocimiento de los cambios introducidos en el documento-base de la tradición debemos deducir el trabajo de interpretación hecho por cada evangelista y, respectivamente, la acomodación realizada. Ya advertía esto K. L. Schmidt [34].

27 G. BORNKAMM-G. BARTH-H. J. HELD, *Uberlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium* 11.

28 G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* 14; cf. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit* 5.

29 Cf. G. STRECKER, o.c., 10s.

30 Cf. sobre este punto W. TRILLING, *Das wahre Israel* 214s; G. STRECKER, ibid., 14.

31 G. STRECKER, o.c.

32 G. STRECKER, o.c.

33 Cf. W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus* 16; K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* 9.

34 Ibid.

5. El trabajo de redacción de cada evangelista en particular

Concretando, el trabajo redaccional de los evangelistas se puede esquematizar en los siguientes grupos:

a) *Mejoras estilísticas y peculiaridad de estilo que se reflejan en la selección de palabras, modificación de la construcción de las frases, etcétera*

Mejora estilística es, p.ej., cambiar—como lo hace normalmente Lucas—el presente histórico de Marcos por una forma de pretérito y, más a menudo, transformar en construcción subordinada (hipotáctica) o de participio el modo paratáctico (de yuxtaposición) común en Marcos. De aquí sacamos la particularidad estilística de Lucas. El estudio del estilo pertenece esencialmente al método de la historia de la redacción, ya que, por este procedimiento, llegamos a descubrir con más seguridad la característica y propósitos de cada evangelista. En Lucas, p.ej., tenemos que advertir además que su lenguaje se acerca con frecuencia al de los Setenta.

b) *Aclaración del texto-base*

Nos encontramos con este fenómeno cuando el compositor quiere hacer entender a sus lectores la expresión usada por la fuente *(Vorlage)*. P.ej., «aclaración» es cuando Lucas (22,69) añade τοῦ θεοῦ a la «palabra δύναμις que emplea Marcos (14,62) para ocultar el nombre de Dios» [35].

c) *Omisión de una expresión difícil o de una frase*

Así, pongamos un caso, omiten Mateo (8,3) y Lucas (5,13) el término de Marcos ὀργισθείς (Mc 1,41) [36] y suprimen toda la frase de Mc 1,43.

d) *Trasposición de una metáfora*

La parábola con que se cierra el sermón de las Bienaventuranzas, que trae en su forma original Mateo (7,24-27), supone en el primer evangelista la casa palestinense de cuatro pa-

[35] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* 420.
[36] Cf. p.72.

redes asentada sobre cimiento de piedra firme o, al contrario, levantada sobre suelo movedizo de arena. De la clase de cimientos depende el que, cuando vengan las lluvias, se caiga la casa derrumbada por el empuje de la tormenta, o resista y quede en pie. En Lucas (6,47-49) la casa bien construida se asienta *siempre* sobre fundamento excavado en roca natural; casa mal construida es, para el tercer evangelista, la que no tiene esos cimientos. Con ello se supone que en esta segunda hipótesis el edificio está sobre un río y cuando sube el agua se cae la casa. Evidentemente, Lucas ha traspuesto la metáfora de la casa fijándose en lo que se solía hacer en el ambiente helenístico. Algo parecido Lc 8,16; 11,33 (cf. Mt 5,15) y Lc 5,19 (cf. Mc 2,4).

e) *Trasposición de una perícopa-fuente*

Lo que traen Marcos (14,57.58) y Mateo (26,60-61), a propósito del proceso de Jesús, sobre los falsos testigos y sus declaraciones, lo traslada Lucas al martirio de Esteban (Act 6, 13-14). Ha hecho aquí Lucas la trasposición de una perícopa-fuente, tomada de la tradición, a la «historia de la pasión» de Esteban.

f) *Cambios dentro de la misma perícopa*

Las tentaciones llevan en la historia que redacta Mateo (4,1-11) el orden siguiente: desierto-Jerusalén-monte; en Lucas (4,1-12): desierto-monte-Jerusalén. Como Mateo y Lucas han tenido delante la misma fuente [37], hay que admitir que uno de ellos ha cambiado el orden de la segunda y tercera tentación. Se discute a qué evangelista se debe atribuir el cambio. La mayoría de los investigadores optan por la solución de que, es Mateo, quien conserva el orden de la fuente original; el cambio se atribuye a Lucas [38].

g) *Adición de otra unidad literaria de la tradición o de un «logion» errático*

Con la parábola del festín, cuya redacción primitiva se encuentra en Lucas (14,16-24), Mateo (22,1-14) ha juntado otra parábola originariamente autónoma; más exactamente, el frag-

[37] Cf. J. Schmid, *Matthäus und Lukas* 210-212.
[38] Cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* 62; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* 113.

mento de una parábola primitivamente independiente (22,11-13). Sobre la adición, que ha arrastrado consigo la transformación profunda de la parábola del festín, carga el acento de toda la parábola [39]. Esto mismo acontece con Mt 19,3-12. Comparándolo con Mc 10,2-12 se advierte que en la controversia sobre el divorcio (Mt 19,3-9) se ha juntado un «logion», originariamente aislado (v.10-12). Y, caso notable, de este «apéndice» se hace depender el tono de la perícopa entera.

En la parábola de los trabajadores de la viña (Mt 20,1-15) se mete el «logion» «los últimos serán los primeros, y los primeros los últimos» (Mt 20,16), que aparece en otro contexto también de Mt 19,30; Mc 10,31 y Lc 13,30. Lucas une a la parábola del fariseo y del publicano (18,10-14a) la sentencia «el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado» (v.14b), que encontramos como «logion errático» en Lc 14,11 y en Mt 23,12.

h) *Procedimiento por el que se intercala otra pieza que corría en la tradición*

Marcos ha intercalado entre la parábola del sembrador (4,3-9) y su explicación (4,13-20) un «logion» independiente del Señor (4,11ss). Que sea esto cierto, se trasluce aun ahora fijándose en el «marco» puesto por el evangelista (v.10). El «logion», que en su origen natural tiene una significación más amplia, como que se refiere a toda la actividad bíblica de Jesús, al incorporarlo Marcos al capítulo de las parábolas lo bautiza también con ese término παραβολή y con ello estrecha su contenido ciñéndolo únicamente a la actividad de la predicación por parábolas [40].

i) *O se completa un pasaje con otros de la tradición*

Mateo completa el relato del proceso de Jesús por Pilatos (27,15-26) con la perícopa-fuente sobre el sueño de la mujer de Pilatos (27,19) [41].

[39] J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* 62s; W. TRILLING, *Zur Uberlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22,1-14*: BZ NF 4 (1960) 260.
[40] J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* 9-14; J. GNILKA, *Die Verstockung Israels* 23-28.
[41] W. TRILLING, *Das wahre Israel* 66-68.

j) *O se abrevia el documento-base («Vorlage»)*

Tanto Mateo como Lucas recortan el documento-base, que es Marcos, con frecuencia y siempre que juzgan su exposición larga y difusa. Sobre todo en Mateo es característico el abreviar a menudo, y no poco, la parte narrativa de una perícopa de Marcos (cf., p.ej., Mt 8,28-34 con Mc 5,1-20; Mt 9,1-8 con Mc 2,1-12). De paso advertimos que el primer evangelista, Mateo, maneja el procedimiento de reducir el documento-base no sólo por afán estilístico, sino también con la intención de cambiar de sentido (cf. Mt 9,18-26 con Mc 5,21-43).

k) *Composición valiéndose de palabras «corchetes»*

«La composición literaria por «corchetes», que juega papel importante ya en la literatura israelita y judía, la encontramos también, según sabemos hace tiempo, en el género de sentencias aforísticas de la Iglesia primitiva»[42]. Esto vale, como lo demuestra una mirada a Mc 9,33-50, para la tradición preevangélica en la que observamos que, para el acoplamiento de los «logia», se utiliza—como recurso nemotécnico—el empleo de frases «corchetes». Lo mismo hacen los evangelistas en su trabajo de redacción. Mateo, p.ej. (6.5-13), echa mano del «cuando oréis» a modo de sentencia «corchete» para meter el «Padre nuestro» en el sermón de las Bienaventuranzas. La quinta petición de la oración dominical trae una palabra-unión que le sirve para enlazarlo con el «logion» del perdón (Mt 6, 14-15).

l) *Empalme de perícopas primitivamente desligadas*

Mientras que Marcos yuxtapone las diversas perícopas, con frecuencia sin trabarlas (cf., p.ej., Mc 2,18-23), Mateo subraya la ilación cronológica, a menudo, mediante el τότε (cf. Mt 9, 14; 11,20; 12,22-38; 51,1, etc.), o diciendo ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ (cf. Mt 11,25; 12,1; 14,1). Lucas y Juan suelen hacer las conexiones de tiempo valiéndose del μετὰ ταῦτα (cf. Lc 5,27; 10,1; Jn 3,22; 5,1; 6,1; 7,1). Con más frecuencia Lucas consigue la ilación cronológica de las diversas perícopas de la tradición o empalmándolas directamente (5,33, aquí se ven los mismos adversarios que en la controversia anterior) o situándolas en el «marco» de una comida (cf. 14,1-24; 19,1-27; 22,15-38).

42 R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 351.

m) *La técnica de composición de los «sumarios»*

M. Dibelius caracteriza felizmente los «sumarios» de los Hechos de los Apóstoles cuando dice que: «entre cada una de las escenas y narraciones se crean transiciones y ampliaciones, con lo que cada escena dentro de la historia resulta un caso particular de lo aquí narrado» [43].

Mediante la técnica literaria de inserción de tales narraciones al conjunto, logra el redactor de los Hechos de los Apóstoles varias ventajas: 1) No se ve obligado a ir yuxtaponiendo en fila suceso tras suceso, sino que se le permite tender puentes de unión llenando el hueco temporal, real o supuesto, de los diversos hechos; 2) con la pintura del cuadro en una unidad consigue hacer resaltar mejor lo típico de cada acontecimiento o hecho (cf. 4,36.37; 5,1-10 comparándolo con 4,32-35). De este modo, al insertar esos rasgos pragmáticos entreverándolos en las escenas, el autor se las arregla para ir dando el desarrollo de la Iglesia primitiva, que no hubiera aparecido simplemente con los datos del documento-base de la tradición.

La técnica de composición de los «sumarios» la maneja ya Marcos (cf., p.ej., Mc 1,34-45; 3,7-12; 4,33.34; 6,53-56), y Lucas ha echado mano de este procedimiento literario también en su evangelio (cf. 4,40.41; 6,17-19). En los Hechos de los Apóstoles, sin embargo, es donde «parece que Lucas ha frecuentado esta técnica de modo más intencionado para poder introducir pasajes narrativos» [44]. Pondremos luego, en los ejercicios prácticos, tres grupos históricos de los Hechos de los Apóstoles (Act 2,42-47; 4,32-35; 5,11-16).

n) *Datos geográficos y topográficos*

Se han añadido también indicaciones geográficas y topográficas a las diversas perícopas de la tradición [45]; «los evangelistas han ampliado o multiplicado estos datos por exigencias de las conexiones redaccionales de las historias particulares» [46]. Marcos acude a este recurso todavía con parsimonia [47]; Lucas,

[43] Para la crítica del estilo de los Hechos de los Apóstoles: Aufsätze zur Apostelgeschichte, hrsg. von H. Greeven: FRLANT NF 42 (Göttingen [4]1961) 15.

[44] Ibid., 16.

[45] Cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 67ss.

[46] Ibid., 257.

[47] Para los datos geográficos en Marcos cf. W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus* 33-77.

en cambio, se explica lo haya perfeccionado [48]. Debemos fijarnos con atención en la importancia que en cada evangelista tienen los datos puntualizados de sitio, ciudades, paisajes. La «montaña», p.ej., juega en Mateo un papel distinto que en Lucas. Para el tercer evangelista es el escenario de la oración a solas de Jesús (cf. Lc 6,12; 9,28); para Mateo la tribuna de la revelación (Mt 5,1; 15,22). Para Lucas, Jerusalén es el centro de su exposición histórica de la salvación. Se adivina esto desde la historia de la infancia (cf. Lc 1,8-23; 2,22-38.41-51). Lucas describe en 9,51 el «camino» de Jesús a Jerusalén, y vuelve una y otra vez sobre esto mismo (9,51.57; 10,38; 13,22.23; 17,11; 18,31-35; 19,1.11.28). En Jerusalén precisamente se cumple lo profetizado sobre Jesús en la Escritura (cf. Lc 24,27-44). Los discípulos reciben aviso de que permanezcan en la Ciudad hasta que irrumpa sobre ellos la fuerza de lo alto (Lc 24,49; cf. Act 2,1-4). De Jerusalén sale la palabra de anuncio para Judea, Samaria y hasta los confines de la tierra (Act 1,8; Lc 27, 47). Al «itinerario» del evangelio de Lucas (Lc 9,51-19,27) corresponde la narración en los Hechos de la historia del viaje de Paulo a Jerusalén (Act 19,21; cf. 20,22; 21,4.11-13.15); con la diferencia de que su «viaje» no acaba en Jerusalén, sino en Roma (Act 23,11; cf. 28,16.30ss).

o) *Alusión al cumplimiento del Antiguo Testamento*

Tanto Marcos (14,49) como Lucas (24,44) y Juan (12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.36) hacen referencia a que se ha cumplido la «Escritura». Aunque debemos reconocer que es una característica de Mateo el hacernos caer en la cuenta de ello constantemente (1,22ss; 2,5s; 15,17s.23; 3,3; 4,14-16; 8,17; 12,7-21; 13,35; 21,4s; 27,9s) [49].

p) *Dramatización de una escena o de un «logion»*

La narración tan sobria de Marcos (7,25s) sobre la sirofenicia cuya hija estaba poseída por el demonio, la ha convertido Mateo en una escena breve, pero intensamente dramática (15, 22-24); Marcos (12,9) pone contestada por el mismo Jesús la pregunta, simplemente retórica, hecha por El cuando acaba la parábola de los viñadores inicuos. En Mateo, por el contrario,

[48] Sobre las «representaciones geográficas como elemento de composición del evangelio de Lucas» cf. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit* 12-86.
[49] Cf. sobre el particular G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* 49-85.

se considera pregunta hecha en realidad cuya respuesta la dan los oyentes (21,40-42). Con ello convierte Mateo—pregunta y respuesta—en verdadero diálogo. Lo mismo tenemos en Mateo a propósito de la pregunta sobre el origen davídico del Mesías: construye una escena con diálogo entre Jesús y los fariseos (cf. Mt 22,42s, comparándolo con Mc 12,35). El procedimiento literario se repite en Mt 26,14-16 (cf. Mc 14,10s) y 26.49s (cf. 14,45) [50].

q) *Interpretación teológica y reelaboración de la tradición*

En la mayor parte de los casos de cambios redaccionales en los grupos anteriores se trata ciertamente de una interpretación teológica y una reorganización del documento-base («Vorlage»); así como, al contrario, toda interpretación teológica y remodelación del modelo-base hay que clasificarla dentro de alguno de los grupos aludidos. Sin embargo, a modo de conclusión, debemos mencionar expresamente el recurso literario de reestructuración de la perícopa de la tradición. A pesar de unos medios limitados redaccionales, los evangelistas han dado a la tradición por ellos manejada el sello de su punto de vista personal en la interpretación de la fe y su concepción teológica; todo ello comprobable con ejemplos.

Cuando a la sobria narración de Marcos sobre la vocación del publicano Leví añade Lucas la frase καταλιπὼν πάντα (cf. Lc 5,28 comparándolo con Mc 2,24), lo que el tercer evangelista pretende decir y acentuar es que el que se decide por el seguimiento de Cristo debe desprenderse de todo (cf. Lc 5, 11; 14,33; 18,22.28) [51].

Si el mismo evangelista completa la sentencia de llevar la cruz con καθ' ἡμέραν (cf. Lc 9,23 y cf. con Mc 8,34), es para decirnos que el discípulo debe seguir el camino de su Señor (cf. Act 14,22) en la entrega diaria y en la diaria renuncia de sí mismo [52]. Lucas agrega ὁ καιρὸς ἤγγικεν a la frase «yo soy» que se pone en labios de los seductores cuando el discurso escatológico; indica con ello la cercanía de esos momentos (cf. Lc 21,8 con Mc 13,6).

50 Cf. W. Trilling, *Das wahre Israel* 72; dice de Mt 27,24-26 que se trata «de una sentencia teológica en forma de una pequeña escena».

51 Cf. H. J. Degenhardt, *Lukas-Evangelist der Armen* (Stuttgart 1965) 217.

52 H. J. Degenhardt, ibid., 108s.

Marcos resume el contenido de la predicación del Bautista con aquellas palabras: βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτίων; en cambio, Mateo lo hace directamente con la frase: «arrepentíos, porque el reino de los cielos está cerca» (cf. Mt 3,2 con Mc 1,14). Lo de εἰς ἄφεσιν ἁμαρτίων lo añade Mateo al fin de la consagración del cáliz en la escena de la institución (cf. Mt 26,28 con Mc 14,24). Lo que en su interpretación teológica expresa Mateo es que la sangre de Cristo, y no el bautismo de Juan, es lo que perdona los pecados.

Sacando una consecuencia de todo lo expuesto diríamos que la transmisión de la tradición entraña, manejada por los evangelistas, su interpretación teológica personal, y, en la interpretación, se expresa el punto de vista de la fe de cada evangelista. La frase de que transmisión de tradición es sinónima siempre de interpretación vale—ya se comprende—no sólo para los evangelistas, sino para todos los autores del Nuevo Testamento que hayan incorporado a su escrito el tesoro de la tradición.

IV. *Ejercicios prácticos*

A) La disputa sobre el divorcio: Mt 19,3-12

Mt 19,3-12:

3 Καὶ προσῆλθον αὐτῷ Φαρισαῖοι πειράζοντες αὐτὸν καὶ λέγοντες· εἰ ἔξεστιν ἀνθρώπῳ ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν; 4 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ κτίσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς; 5 καὶ εἶπεν· ἕνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. 6 ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σὰρξ μία. ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω. 7 λέγουσιν αὐτῷ· τί οὖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου καὶ ἀπολῦσαι; 8 λέγει αὐτοῖς· ὅτι Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν· ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως. 9 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται, καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμῶν μοιχᾶται. 10 λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί· εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμῆσαι. 11 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον τοῦτον, ἀλλ' οἷς δέδοται. 12 εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι, οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω.

La sección Mt 19,3-12 ha aparecido ya en los ejercicios prácticos sobre el método de «Crítica literaria». Allí se consideraba la dependencia del texto de Mateo en relación con el texto de Marcos [53]. Tratamos entonces con alguna detención sobre el cambio del documento-base Marcos hecho por mano del primer evangelista. Debemos repetir ahora los datos principales antes de estudiar la perícopa desde el ángulo de la «historia de la redacción».

Aparentemente Mateo respeta el esquema fundamental de la «perícopa» Marcos sobre la disputa acerca del divorcio. Pero en realidad se separa de él Mateo: la respuesta definitiva de Jesús a la pregunta sobre el caso del divorcio la mete en la dis-

[53] Cf. p.105-116. Cf. para el conjunto H. Zimmermann: Cath 16 (1962), 293-299.

cusión con los enemigos (v.9) y configura de modo nuevo las palabras de Jesús a los discípulos (v.10-12).

El poner la respuesta definitiva de Jesús dentro de la discusión con sus enemigos lleva como consecuencia el tener que remodelar todo el diálogo: la respuesta de Jesús, que en Marcos hace de final de la disputa, aquí en Mateo se desplaza y adelanta redactándola de modo que se acomode a la primera contrapregunta y a las primeras frases de Jesús en respuesta a las primeras preguntas de sus adversarios (cf. Mt 19,4-6 con Mc 10,6-9). El contraataque de Jesús, y la contestación de los enemigos en Marcos (cf. Mt v.7 con Mc v.3.4), y, finalmente, la primera contestación de Jesús a la pregunta de los fariseos en Marcos, Mateo la convierte en segunda contestación a la contrapregunta de los adversarios (cf. Mt v.8 con Mc v.5). Con ellos aparece como colofón en forma de antítesis la prohibición del divorcio (cf. Mt v.9 con Mc v.11).

Pero esto obedece a que Mateo introduce en la instrucción a los discípulos lo referente a los «eunucos», que desde el punto de vista de la controversia es una verdadera «añadidura» a la discusión sobre el divorcio y originariamente no tenía que ver con el problema planteado.

1. Análisis de los versículos 10-12

Podemos considerar el v.10 como un «corchete» redaccional con el que el evangelista une la disputa anterior con el nuevo diálogo. Dice J. Blinzler que no solamente es redacción particular del evangelista el v.10, sino que ha cambiado también en algún modo los «logia» v.11 y 12 de como eran primitivamente. Según esto, el v.11 en un principio vendría a continuación del v.12a: el evangelista lo aprovechó como enlace «con lo manifestado por los discípulos, bien poco razonablemente por cierto» (v.10), y lo puso como comienzo del diálogo sobre la continencia [54]. «Como quedaba sin redondear la frase anterior, llena de profundidad, le pone un nuevo y breve colofón con el proverbial χωρεῖν, al que convierte en final parenético a imitación de Mt 11,15; 13,9.43, pero, sobre todo, fijándose en la vida de la Iglesia (1 Cor 7,7ss.28-35) [55]. En consecuencia, tam-

[54] J. Blinzler, Εἰσὶν εὐνοῦχοι *Zur Auslegung von Mt* 19,10-12,267.
[55] Ibid.

bién el v.12 es una creación redaccional de Mateo: el «logion» original se componía del v.12abc + 11.

En el intento de investigación sobre el sentido original del diálogo acerca de la guarda de la continencia, creemos—al menos personalmente—que es mejor dejar los v.11.12 en el orden en que los tenemos hoy, si intentamos solucionar lo de lo comprendido entre v.11 y 12d.

El v.11 alude a la unión primitiva del «logion» desconocida por nosotros. El v.12d permite—sin violencia alguna—pensar en la advertencia que encontramos frecuentemente en los Sinópticos bajo la forma ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω. Que el evangelista creara la frase con miras al v.11 y la pusiera al final de la guarda de la continencia, o que perteneciera ya a la redacción primitiva del «logion», siempre será cierto que, en cuanto a su forma, es una «advertencia». Del tipo «advertencia» hay que añadir que en todos los pasajes de los Sinópticos donde viene (Mt 11,9.15; 13,43; Mc 4,9.23; 7,16; Lc 8,8; 14,35) se encuentra unido a un «maschal».

En la concepción de los Sinópticos tiene por finalidad llamar la atención de «que en el *maschal* de Jesús, oído puramente con oídos naturales..., se esconde el verdadero misterio del reino de Dios que se va realizando en las palabras de Jesús» [56].

Si se quiere concebir el v.12d como una variación redaccional de la ya conocida «advertencia», entonces podríamos sacar de aquí que también lo dicho sobre los eunucos pretende ser un «maschal»; precisando más, quiere que se entienda como un dicho «enigmático» en el que se yuxtaponen los tres grupos de eunucos.

De seguir la opinión casi unánime de los exegetas actuales, la perícopa de los eunucos no cuadra con el tipo puro del «maschal», puesto que los dos primeros grupos hay que entenderlos en el sentido literal, mientras que el tercero lo sería en sentido metafórico, como lo indica claramente el διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Por eso es probable que esta última frase no perteneciera a la redacción primitiva, sino que la añadió Mateo para aclarar lo del tercer grupo.

Si se tratara en este «logion» de un «maschal» auténtico, ya sabemos que en este género literario es necesario hacer la traducción de la metáfora a la realidad. Cosa que no se hace en

[56] J. Horst: ThW V 553.

nuestro «logion». Esto nos obligaría a entender los tres grupos en sentido literal, como la agrupación parecida de «eunucos» que encontramos en el judaísmo [57]. Con otras palabras: los tres grupos de «eunoquía», entendida literalmente, entran en el «maschal» por la parte en que este género literario se expresa en forma de imagen. Semejantes expresiones formadas con parte de realidad y parte metafórica las conocían los rabinos para caracterizar grupos de personas [58]. Según todas estas consideraciones, la perícopa primitiva sobre los eunucos sería así en su redacción original:

οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον τοῦτον, ἀλλ' οἷς δέδοται. εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτούς. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω.

La traducción de la parte metafórica a la parte real de la imagen se aplica naturalmente al tercer miembro; «en él es donde se contiene lo nuevo, lo profundo, lo sorprendente de toda la perícopa» [59]. Para dar con el sentido de la parte metafórica podríamos pensar en Mc 8,35 (cf. 16,25; Lc 9,24). Aquí el «niéguese a sí mismo» se pone como condición para el seguimiento de Jesús. Quiere decirse que en la perícopa de Mateo se trataría originariamente de una invitación al seguimiento que se dirige a todos aquellos a los que Dios ha dado que lo entiendan y lo pongan en práctica (v.11.12d).

De ser esta o parecida la significación del «logion», entonces es claro que ha sufrido un cambio profundo en la redacción del evangelista Mateo. En el nuevo contexto del problema del divorcio, en que se mete la perícopa, la condición general del «negarse a sí mismo» queda restringida a lo de la continencia perpetua. En este contexto lo que resalta notablemente es el grupo tercero de eunucos, y se subraya con el διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Tampoco, concebido así el contexto, se dirige Jesús en el diálogo a todos, sino solamente a los discípulos, que son los que han preguntado (v.10). A los

57 Cf. BILLERBECK, I 805s.

58 Piénsese, por ejemplo, en el modo cómo Gamaliel el viejo cuidaba de poner en cuatro grupos a sus discípulos (cf. BILLERBECK, II 639).

59 J. BLINZLER, o.c., p.259.

discípulos se anuncia (v.11) y a ellos se dirige la continencia o el celibato—que «habría que llamar carisma», don especial de Dios que se «da» a pocos solamente»—[60]. El v.12d sería en este caso, más que un «alerta», una invitación a la vida no matrimonial para los que son favorecidos con el «carisma».

2. Significación de los v.10-12 en el contexto total Mt 19,3-12

No solamente ha sufrido un cambio profundo de sentido la sección de los eunucos al ponerle en el contexto del diálogo sobre el divorcio, sino que a su vez todo el pasaje Mt 19,3-12 se ha remodelado a fondo. En el contexto del pasaje completo la importancia mayor recae sobre los versos finales: sobre ellos gravita el peso esencial de toda la conversación («peso de hacia popa»).

En la intención del evangelista no son las últimas frases un apéndice o una conversación de «sobremesa»[61], pues que en ellas, a continuación de lo provisional, de lo no perfecto, se habla de lo auténtico, de lo definitivo, a saber: que el «carisma» del celibato y la continencia es superior al matrimonio. Esto aparece aun considerando el hecho de un modo puramente externo: para Mateo, las contestaciones de Jesús al problema del divorcio en el terreno de la discusión con los fariseos se ven como agolpadas para dar paso a lo del celibato. Ya no parece de importancia decisiva (al contrario que en Marcos) la solución que da Jesús al problema del divorcio; lo contundente, lo decisivo es lo que dice sobre la vida de continencia total. Todo lo anterior tenía por finalidad orientar la atención a este punto y prepararlo.

Ejemplo modélico de cómo un simple apéndice altera la redacción íntegra de un pasaje, nos lo ofrece la parábola del banquete de bodas del hijo del rey (Mt 2,1-14)[62]. También aquí se trata propiamente de un apéndice (v.11-14), como puede verse comparándolo con Lucas 14,16-24. Un apéndice, pero en la concepción del evangelista descansa sobre él el peso de

[60] H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Askese im Urchristentum:* Tradition und Leben (Tübingen 1960) 137.

[61] J. BLINZLER, o.c., p.267.

[62] W. TRILLING, *Zur Uberlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt* 22,1-14: BZ NF 4 (1960) 251-265.

la parábola entera [63]. Independientemente de lo que se decida, de si en el «apéndice» se trata de una parábola primitiva autónoma incorporada por Mateo a la otra, como piensan muchos exegetas (la mayoría) [64], o de un motivo parabólico tomado por Mateo, como quiere W. Trilling [65], hay una cosa incuestionable: los v.11-14 han influido de modo evidente para la redacción de la parábola.

Partiendo del ἔνδυμα γάμου , que W. Trilling considera «el núcleo original y autónomo de la narración» [66], entonces cabe afirmar: si el v.12 del «vestido nupcial» cobra tanta importancia, debería orientarse toda la parábola a la redacción de una parábola de banquete de bodas. Y si el juicio recae sobre el que estaba sin vestido de boda, la sentencia no podía darla un ἄνθρωπος o un οἰκοδεσπότης (cf. Lc 14,16.21), sino que tenía que pronunciarla un rey (Mt 22,13). Esto está condicionando también el que toda la parábola deba tratar del banquete de bodas que el rey prepara a su hijo.

Todavía más: si el juicio recae sobre el que está ya a la mesa dentro de la sala, pero sin el vestido de boda (Mt 22, 11-13), no hay por qué andar recordando otra vez la cólera real contra los que menospreciaron su invitación (Lc 14,21), sino que lo que procedía era hablar del juicio que debía recaer sobre los primeros invitados (Mt 22,7). El castigo, tal como lo pinta el Evangelio (Mt 22,7), suministra a nuestro contexto la nota final inapreciable: sin tener en cuenta la improbabilidad, más aún, la imposibilidad de sus datos, el evangelista hace que el rey envíe sus ejércitos, mate a los asesinos y dé su ciudad a las llamas, con lo que «la referencia de 22,7 sugiere inevitablemente la catástrofe del año 70» [67].

Esto significa con otros términos: Mateo ha «historizado» el juicio severo sobre los asesinos de los siervos del rey. Pero va todavía más lejos la «historización» cuando Mateo da «una arquitectura» a la parábola para trazar en compendio la historia de la salvación, desde la aparición de los profetas del Anti-

[63] W. TRILLING, o.c., p.260.

[64] Así, p.ej., Lagrange, Michaelis, Jeremias y Schmid.

[65] O.c., p.257.

[66] Ibid., 256.

[67] Ibid., 255. De otro modo K. H. RENSTORF, *Die Stadt der Mörder* (Mt 22,7): Judentum-Urchristentum-Kirche (Festschrift für J. Jeremias: BZNW 26 [Berlin 1960]) 106-129; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* 35 Anm. 1.

guo Testamento, pasando por la destrucción de Jerusalén, hasta el juicio final» [68].

Aplicando estas consideraciones a Mt 19,3-12 llegamos a la conclusión de que el evangelista ha configurado toda la perícopa sobre la base del «apéndice» (v.10-12); más aún, ha «historizado» todo el diálogo-disputa. Como en 22,1-14, también aquí se nos da un compendio de la historia de la salvación: Mateo pone en el principio de la creación la institución matrimonial (v.4-6); sigue la legislación mosaica que por la σκληροκαρδία de los hombres hizo una concesión que no corresponde al ordenamiento primitivo (v.7-8). Con el λέγω δὲ ὑμῖν restituye Jesús el «principium» (v.9), y anuncia además para los «discípulos» el celibato y la continencia como tesoro de más calidad que el matrimonio (v.11.12).

El añadir κατὰ πᾶσαν αἰτίαν (v.3) y μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (v.9) da impresión igualmente de «historización» de la disputa hecha por el evangelista: κατὰ πᾶσαν αἰτίαν (v.3) refleja la exposición de Dt 24,1 por los Hillelitas; ἐπὶ πορνείᾳ (v.9) el comentario de los Schammaítas. Y si al principio de la disputa se defiende contra la interpretación de los Hillelitas (v.4-6), al terminar rechaza la tesis de los Schammaítas.

[68] J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* 66.

B) La curación de un leproso: Lc 5,12-16 (= Mc 1,40-45)

Lc 5,12-16	Mc 1,40-45
12Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ πλήρης λέπρας· ἰδὼν δὲ τὸν Ἰησοῦν, πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον ἐδεήθη αὐτοῦ λέγων· κύριε, ἐὰν θέλῃς, δύνασαί με καθαρίσαι.	40Καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρὸς παρακαλῶν αὐτὸν καὶ γονυπετῶν λέγων αὐτῷ ὅτι ἐὰν θέλῃς δύνασαί με καθαρίσαι.
13Καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἥψατο αὐτοῦ λέγων· θέλω, καθαρίσθητι· καὶ εὐθέως ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ.	41Καὶ ὀργισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἥψατο καὶ λέγει αὐτῷ· θέλω, καθαρίσθητι. 42Καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθαρίσθη. 43Καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν.
14Καὶ αὐτὸς παρήγγειλεν αὐτῷ μηδενὶ εἰπεῖν, ἀλλὰ ἀπελθὼν δεῖξον σεαυτὸν τῷ ἱερεῖ, καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου καθὼς προσέταξεν Μωϋσῆς, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.	44Καὶ λέγει αὐτῷ· ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς, ἀλλὰ ὕπαγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου ἃ προσέταξεν Μωϋσῆς, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.
15διήρχετο δὲ μᾶλλον ὁ λόγος περὶ αὐτοῦ, καὶ συνήρχοντο ὄχλοι πολλοὶ ἀκούειν καὶ θεραπεύεσθαι ἀπὸ τῶν ἀσθενειῶν αὐτῶν· 16αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος.	45ὁ δὲ ἐξελθὼν ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον, ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν, ἀλλ' ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις ἦν· καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν.

1. Crítica textual

Lc 5,12-16 se deben registrar las siguientes variantes [69].

V.12	πλήρης λέπρας	plur.
	λεπρός	D Mc Tat
	πλήρης λέπρας	es la mejor apoyada (primera regla); λεπρός se explica por influjo paralelo (regla cuarta).
	καὶ ἰδών	C Ꞩ A D W Θ pl. lat
	ἰδών δέ	ℵ B 579 al. sa bo

Nos inclinamos por ἰδών δέ, puesto que lo apoyan los principales testigos del texto «neutral» (cf. primera regla). Se añade a esto, que ἰδὼν δέ, etc., se encuentra en

69 Para los problemas de crítica textual de Mc 1,40-45 cf. p.64-71.

Lucas catorce veces, mientras que καὶ ἰδὼν sólo tres veces (cf. regla octava). ἰδὼν δέ se debe considerar como la lección más primitiva.

D e tienen ἔπεσεν en vez de πεσών y omiten ἐδεήθη αὐτοῦ.

D e son aquí ciertamente posteriores. La supresión de ἐδεήθη αὐτοῦ se explica probablemente como influjo del paralelo (cf. regla cuarta).

V.13 λέγων ℵ B C L Z D W al.
εἰπών A Ꝁ al. pl.

El texto «neutral» coincide con el «occidental» frente al texto «koiné». Según las reglas primera y tercera habría que tener por original la lección representada por los grupos de los dos primeros testigos.

ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ pl.
ἐκαθαρίσθη D e

La variante que nos dan D e es posterior (cf. regla primera).

V.14 προσένεγκε] + τὸ δῶρον X b c Tat Mc Tert
− τὸ δῶρον pl.

El añadir τὸ δῶρον hay que atribuirlo al influjo de los paralelos (Mt 8,4), y es, por lo tanto, posterior.

εἰς μαρτύριον αὐτοῖς pl.
ἵνα εἰς μαρτύριον ᾖ ὑμῖν τοῦτο D a c (b d e ff^2 q r sy^s) (Mc)

Apoyándonos en los testigos εἰς μαρτύριον αὐτοῖς es la lección primitiva (primera regla); εἰς μαρτύριον αὐτοῖς es una frase expresiva, que se aclara en el texto «occidental» (regla séptima).

αὐτοῖς] + ὁ δὲ ἐξελθὼν ἤρξατο κηρύσσειν καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον, ὥστε μηκέτι δύνασθαι αὐτὸν φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν, ἀλλὰ ἔξω ἦν ἐν ἐρήμοις τόποις καὶ συνήρχοντο πρὸς αὐτὸν καὶ ἦλθεν πάλιν εἰς Καφαρναούμ D (tat)

La añadidura en conjunto procede de Mc 1,45; no pertenece, por lo tanto, al texto original (cf. cuarta regla).

V.15 θεραπεύεσθαι] + ὑπ' αὐτοῦ C Δ Ψ ℜ Θ al.
+ ἀπ' αὐτοῦ A 1279
— pl.

ὑπ' αὐτοῦ y ἀπ' αὐτοῦ es una aclaración; hay que tener la variante más corta como más primitiva (regla séptima).

2. Análisis de crítica literaria

a) *Las coincidencias*

Mc v.40 = Lc v.12:

λέγων
ἐὰν θέλῃς, δύνασαί με καθαρίσαι

Mc v.41 = Lc v.13a:

καί
ἐκτείνας τὴν χεῖρα
αὐτοῦ
ἥψατο
θέλω, καθαρίσθητι

Mc v.42 = Lc v.13b.

καὶ
ἀπῆλθεν
ἀπ' αὐτοῦ
ἡ λέπρα

Mc v.44 = Lc v.14:

καὶ
αὐτῷ
μηδενί
ἀλλά
δεῖξον σεαυτὸν τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου προσέταξεν Μωϋσης εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.

La coincidencia que se observa de un modo muy notable en las palabras del diálogo, principalmente en las palabras de Jesús, parece reconocer que entre el texto de Marcos y el de Lucas existe una relación de dependencia literaria.

b) *Diferencias*

Las diferencias conducen a la deducción fácil de que el texto de Marcos ha servido de fuente al de Lucas. La mayoría

de las variantes del texto de Lucas las hallamos al principio y al fin de la perícopa. Se hará mención de ellas cuando se considere la historia de la redacción.

Lc v.12c = Mc v.40b:

Como es normal en Lucas, suprime el ὅτι, característica de Marcos.

Lucas añade la palabra κύριε, que en Marcos se ve solamente en 7,28; en cambio, en Lucas hasta diecisiete veces (5,8; 6,46; 7,6; 9,54.59.61; 10,17.40; 11,1; 12,41; 13,23; 17,37; 18,41; 19,8; 22,33.38.49).

Lc v.13a = Mc v.41.43:

ὀργισθείς falta en Lucas, que evita con frecuencia las frases que expresan movimientos emotivos de Jesús (cf., p.ej., Lc 6,10 con Mc 3,5). Con esto se comprende la omisión de Mc v.43.

Lucas añade el objetivo αὐτοῦ a ἥψατο y sustituye la construcción paratáctica de Marcos por el participio λέγων. El αὐτῷ de Marcos se deja, pues en este contexto no es necesario (cf. Lc v.12b).

Lc v.13b = Mc v.42:

Lucas siempre evita el εὐθύς tan típico de Marcos—lo trae, es cierto, al final de la parábola de «por los frutos del árbol» (6,49), pero independientemente de Marcos—, y lo sustituye en v.13b por εὐθέως [70]. Como más clásico en griego, Lucas pone el sujeto ἡ λέπρα antes del verbo, y suprime la frase siguiente de Marcos καὶ ἐκαθαρίσθη.

Lc v.14 = Mc v.44:

A diferencia de Marcos, Lucas mienta al sujeto de la proposición. Con el παρήγγειλεν, que es más expresivo que λέγει, deja Lucas el presente histórico de Marcos. Como evita también la negación doble de Marcos y prefiere para la primera frase de Jesús el giro indirecto. Casi siempre evita el imperativo ὕπαγε, como lo hace aquí, y escoge en su lugar ἀπελθών (cf. 9,59.60; 19,32; 22,4.13). En vez del ἅ de Marcos, pone Lucas καθώς.

[70] J. Schmid, *Matthaeus und Lukas* 41, nota 5: lo usa independientemente cinco veces en el Evangelio (y nueve veces en Hechos de los Apóstoles).

Basten ahora estas observaciones y advertencias. De las variantes de Lucas nos ocuparemos luego al tratar de la historia de la redacción.

3. Ensayo sobre la historia de la redacción

Lucas ha trabajado con mayor esmero el principio y el final de la perícopa. Los v.15 y 16 son los más interesantes y nutridos en orden a la comprensión lucana de la curación del leproso. Comenzamos, pues, por ellos.

El sujeto de v.15a no es, como en Marcos, el curado, sino ὁ λόγος.

De este modo queda desdibujada la contraposición que hace Marcos entre el mandato de Jesús y el proceder del milagrado, y evita Lucas además la frase de «que Jesús iba a interrumpir su apostolado en las ciudades galileas» [71]. Pero el λόγος no es desde ahora—como en Marcos—la noticia de lo sucedido, sino el λόγος περὶ αὐτοῦ, es decir, la «palabra de Dios» [72], de la que se puede decir que «se extendía» (cf. Lc 7,17; Act 6,7; 12,24; 13,49; 19,20; cf. Lc 4,14.37) y «se extendía cada vez más», a pesar de haber impuesto Jesús el mandato de «no decirlo a nadie». La consecuencia de esto—Lucas lo acentúa expresamente—es «concurrían numerosas muchedumbres» (cf. cómo se corresponden συνήρχοντο y διήρχετο), «para oírle, y los curados de sus enfermedades» (cf. Lc 6,18; Act 5,16). αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις, esto recuerda la fuente Marcos ἀλλ' ἔξω ἐπ'ἐρήμοις τόποις ἦν. Lo nuevo aquí es καὶ προσευχόμενος que traslada Lucas de Mc 1,35 (cf. 1,35 con Lc 4,42).

En v.15.16 se trata—y ello ha de afectar a la redacción—de una recopilación tan característica de Lucas con la marcada finalidad de ampliar lo típico de cada acontecimiento [73]. Se logra esto con la nota de que ὄχλοι πολλοί concurrían para ser curados de sus enfermedades. Dando a entender que el milagro de la perícopa es uno de tantos casos de curaciones. Por eso suprime el final del v.13 καὶ ἐκαθαρίσθη.

Puede obedecer a esto mismo la ausencia en Lucas del ὀργισθείς (Mc 5,41) y de la frase καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς

[71] J. Schmid, *Matthäus und Lukas* 89s.
[72] G. Kittel: ThW IV 116.
[73] Cf. p.248ss.

ἐξέβαλεν αὐτόν (Mc 5,43); la supresión de lo que se relaciona con el misterio mesiánico; el no decir nada del contraste entre el mandato al leproso curado y la conducta de éste que «comenzó a pregonar a voces y a divulgar el suceso» (Mc 1,45). Lucas no se preocupa de nada que no entre directamente en el relato de la curación. Esto vale naturalmente sólo para lo de historia, no para las palabras de Jesús, en las que Lucas ha puesto solamente dos variantes, y éstas sin gran importancia.

Lo dicho sobre las características lucánicas de la perícopa que vienen condicionadas por tratarse de una recopilación, se confirma más todavía con las observaciones al v.12, que sirve de pórtico.

καὶ ἐγένετο κτλ. es un modo frecuente de comenzar Lucas las perícopas (fuera de 5,12 tenemos 3,21; 5,1.17; 6,1.6.12; 7,11; 8,1.22.40; 9,18.28.37.51; 10,38; 11,1.2.7; 14,1; 17,11; 18,35; 19, 29; 20,1). Al καὶ ἐγένετο, o simplemente ἐγένετο, sigue por lo general un infinitivo sustantivado (3,21; 5,1.12; 8,40; 9,18.51; 10,38; 11,1.27; 14,1; 17,11; 18,35), unido con algunos datos vagos de geografía (5,12; 8,1; 10,38; 11,1; 14,1) o bien de tiempo (5,17; 6,1.6.12; 7,11; 8,1.22; 9,28.51; 20,1).

También καὶ ἰδού suele encontrarse en el contexto (además de 5,12, p.ej., 9,38 y 14,2). Lucas prefiere más el ἰδοῦ (en conjunto 57 veces en su evangelio frente a siete del de Marcos).

ἀνὴρ πλήρης λέπρας supone comparándolo con el λεπρός de Marcos una mayor ponderación, dándonos la impresión de la gravedad del enfermo.

ἰδών δέ etc., es una añadidura de Lucas que falta en Marcos (cf. Lc 7,39 con Mc 14,4; Lc 8,34 con Mc 5,14; Lc 18,15 con Mc 10,13; Lc 18,24 con Mc 10,23; Lc 20,14 con Mc 12,7).

πίπτειν ἐπὶ πρόσωπον es una frase de los Setenta (en conjunto la traen cuarenta y cuatro veces) que Lucas usa también en 17,6 (la hallamos además en Mt 17,6; 26,39; 1 Cor 14,25; Ap 7,11; 7,11; 11,16).

Al analizar este comienzo de la perícopa debemos fijarnos particularmente en la indeterminación y vaguedad topográfica (v.12). Aquí—como con las otras frases introductorias—se quiere significar que se elige un ejemplo como ilustración de la extensa actividad de Jesús [74]. Rima con esto el final de la pe-

[74] Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 385: Sabe Lucas que las pocas historias narradas, más que para describir la marcha

rícopa que mediante el procedimiento «sumario» hace resaltar lo típico del caso particular historiado.

Vista en conjunto, podríamos caracterizar la redacción de Lucas, comparándola con la de Marcos, del modo siguiente: Mientras que Marcos conserva el «paradigma» con que se encuentra, en su misma forma, y en consecuencia expresa lo típico de la actividad de Jesús, Lucas hace pasar los rasgos típicos presentándolos al principio y al final de la perícopa. Esto trae como consecuencia el que la historia narrada no sea sino la ilustración de lo dicho en el v.15b, despojando al «paradigma» en cuestión de su valor independiente y subordinándolo al «marco redaccional». Podíamos explicar esto diciendo que Lucas «tiene la sensación de lo falseado que resultaría el dibujo poniendo uniformemente las piezas del documento-base una tras otra, unidas puramente por la cronología[75]. Lo que se explica, porque para Lucas la función del paradigma la saca de la exposición de su evangelio.

entera de los acontecimientos, sirven en su intención de ejemplos ilustrativos.

[75] R. BULTMANN, ibid.

C) Los «sumarios» en los Hechos de los Apóstoles
Act 2,41-47; 4,32-35; 5,11-16

Act 2,41-47

[41]οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτὶσθησαν, καὶ προσετέθησαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλιαι· [42]ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, καὶ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς. [43]ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος· πολλὰ δὲ τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο. [44]πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά. [45]καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν. [46]καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντες τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, [47]αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζῳμένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό.

Act 4,32-35

[32]τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία, καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά. [33]καὶ δυνάμει μεγάλῃ ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς. [34]οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς· ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων [35]καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων· διεδίδοτο δὲ ἑκάστῳ καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν.

Act 5,11-16

[11]καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐφ' ὅλην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα. [12]διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο σημεῖα καὶ τέρατα πολλὰ ἐν τῷ λαῷ· καὶ ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος· [13]τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς, ἀλλ' ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός· [14]μᾶλλον δὲ προσετὶθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ, πλήθη ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν· [15]ὥστε καὶ εἰς τὰς πλατείας ἐκφέρειν τοὺς ἀσθενεῖς καὶ τιθέναι ἐπὶ κλιναρίων καὶ κραβάττων, ἵνα ἐρχομένου Πέτρου κἂν ἡ σκιὰ ἐπισκιάσῃ τινὶ αὐτῶν. [16]συνήρχετο δὲ καὶ τὸ πλῆθος τῶν περιξ πόλεων εἰς Ἰερουσαλήμ, φέροντες ἀσθενεῖς καὶ ὀχλουμένους ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων, οἵτινες ἐθεραπεύοντο ἅπαντες.

1) **Crítica textual**

a) *Act 2,41-47:*

V.41	ἀποδεξάμενοι	plur.
	πιστεύσαντες	D
	ἀποδεξάμενοι	es la mejor apoyada de las lecciones, (1.ª Regla), y por lo mismo la original.

V.42 ἦσαν δέ plur.
καὶ ἦσαν D sy
ἦσαν δέ Es la lección primitiva.
ἀποστόλων] + ἐν'Ιερουσαλήμ D

Se trata en esta adición de una aclaración típica de D.

κοινωνίᾳ] + καί D* Ψ ℜ 33 104 326 1175 d vg sy[p] sa bo
— καί ℵ B A C al.

La ausencia del καί está mejor representada (regla primera); su añadidura puede explicarse como una suavización del texto (regla sexta).

V.43 πολλὰ δέ P[74] ℵ B 81 al.
πολλά τε A C ℜ al. pl.
πολλά D* 69 al.

Por los criterios externos no es tan fácil la opción en este caso. Si se decide uno por el texto de P[74] ℵ y B, entonces habría que decir que τε es una asimilación a τέρατα. La ausencia de la partícula en D (en contra d) es un fenómeno frecuente en el texto «occidental».

ἐγίνετο] + ἐν 'Ιερουσαλήμ E
+ ἐν 'Ιερουσαλὴμ φόβος τε ἦν μέγας ἐπὶ πάντας P[74] ℵ C A 326 al. t vg
— B ℜ D al. pl.

En favor del texto más largo se pronuncian P[74] y tres representantes principales del «neutral»; por la omisión de lo que sigue a ἐν 'Ιερουσαλήμ, el «neutral» (B), el «occidental» (D) y el texto *Koiné*. Pero hay que contar aquí con la regla séptima, según la cual sería la variante breve la original. Piénsese además que en la añadidura se advierte una asimilación a 5,5.11.

V.44 πιστεύσαντες P[74] ℵ B 104 al.
πιστεύοντες A C ℜ D al. pl.

Por el testimonio de P[74], ℵ y B (frente a A y C), πιστεύσαντες es la variante del texto «neutral». Hay que darle la preferencia.

ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καί plur.
— ἦσαν B g p Or
— καὶ B p Or

ἦσαν es la lección mejor apoyada (cf. regla primera), y no hay por qué borrarla a pesar del Vaticanus, los latinos g p y Orígenes; καί pertenece también al texto.

ἅπαντα P74 ℵ A B C ℜ al. pl.
πάντα D

Basándonos en los testigos, ἅπαντα es la lección original.

V.45 Καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ℵ B C ℜ al. pl.
ὅσοι κτήματα εἶχον ἢ ὑπάρξεις D syp

Como lo hace con frecuencia, el texto «occidental» queda más suavizado; no todos pueden vender, sino sólo aquellos que tienen.

αὐτά] + καθ'ἡμέραν D gig p

La adición de καθ'ἡμέραν logra decirnos que el cuidado por los pobres ha de ser diario, como de hecho se dice en 6,1.

V.46 D tiene al comenzar el versículo πάντες δὲ προσεκαρτέρουν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ κατ' οἴκους ἐπὶ τὸ αὐτὸ κλῶντές τε ἄρτον y así suaviza la unión dura de entender del v.46 a b c.

V.47 λαόν] κόσμον

La variante en D es evidentemente posterior.

καθ' ἡμέραν] + τῇ ἐκκλησίᾳ (D) K E al.
— ℵ B A C al.

τῇ ἐκκλησίᾳ se pone para explicación; no pertenece al original (regla séptima).

b) *Act 4,32-35*:

V.32 μία] + καὶ οὐκ ἦν διάκρισις ἐν αὐτοῖς οὐδεμία D (E) h C Y.

Se trata de una explicación del texto «occidental».

πάντα P8 P74 B D
ἅπαντα ℵ A K E al. pl.

El ἅπαντα es lo primitivo por mejor atestiguado.

V.33 τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ K al. gig
τῆς ἀναστάσεως Ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ κυρίου ℵ A pc vg.
τῆς ἀναστάσεως Ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν 307 al.
τῆς ἀναστάσεως τοῦ Κυριου Ἰησοῦ χριστοῦ P8 D al.
τοῦ κυρίου Ἰησου τῆς ἀναστάσεως P74 B

No es fácil decidirse por una de estas variantes por criterios de autoridad. Por la regla séptima se inclina uno en favor de la redacción más breve.

V.34 ἦν P74 B A C al.
ὑπῆρχεν P8 K D al. pl.

ἦν es la original como mejor representada (primera regla).

c) *Act 5,11-16:*

V.12 ἅπαντες P74 ℵ K D al. pl.
πάντες B A E O 189 al.

Apoyándonos en los testigos mejores damos ἅπαντες como original; en πάντες actuaría una asimilación a πάντας (v.11).

V.13 τῶν δὲ λοιπῶν οὐδείς plur
καὶ οὐδεὶς τῶν λοιπῶν D (t) sy
La variante de D es posterior.

V.15 Cuando termina el v.15, tiene el texto «occidental» una adición larga que trae el Códice D en forma algo distinta de E. Estamos una vez más ante otra de las aclaraciones tan típicas del texto «occidental».

V.16 Ἰερουσαλήμ P74 ℵ B A 927 al.
εἰς Ἰερουσαλήμ K D E al. plu.

La variante atestiguada por el texto «neutral» es la preferida por más difícil.

2. Panorámica sobre la historia de la exégesis de los «sumarios»: «summaria»

E. Haenchen, en su *Comentario a los Hechos de los Apóstoles*, da una impresión de conjunto de la historia de la investigación sobre los «sumarios» [76]. Según él se distinguen dos épocas en

[76] *Die Apostelgeschichte* (M-K, 3.Abt.) (Göttingen 1965) 14. Auflage, 155-157.

esa historia. La primera, aproximadamente de 1890 a 1920, no considera todavía las narraciones «sumariales» como unidad literaria particular. Se esfuerzan más bien los autores de esa época, valiéndose del método de crítica literaria, por atribuir a cada pieza componente su fuente determinada haciendo ver que se han conjuntado determinados elementos de esa fuente en cuestión, entre los cuales figuran además adiciones de un redactor. Recordemos en este punto, principalmente, los trabajos de A. Harnack sobre los Hechos de los Apóstoles [77]; aunque tampoco debemos olvidar a otros críticos «antiguos» como F. Spitta [78] o J. Wellhausen [79].

La ocasión para otro modo de enfocar el problema la dio M. Dibelius cuando publicó en 1923 su obra *Crítica estilística de los Hechos de los Apóstoles* [80]. Dibelius sostiene la tesis de que el escritor Lucas generaliza casos particulares en los «summaria», y consciente y por técnica intercala tales piezas narrativas para dar relieve a un desarrollo, que él no encontraba coherente en una tradición.

Estas ideas las acepta H. K. Cadbury en el estudio *The summaries in Acts* [81]. Según él, los «sumarios» se encuentran entre las historias particulares de los Hechos de los Apóstoles uniéndolas y separándolas. Son posteriores a las narraciones particulares, y consisten en la generalización de aquéllas. Si se parecen tanto unos a otros los conjuntos sumariales, esto se debe a que Lucas echa mano varias veces del mismo «sumario», y a que tampoco repara en apropiarse la misma exposición sumarial que Marcos. Dos sumarios pueden proceder desde luego de *una* misma fuente, como puede acaecer que el segundo sumario suplante al encontrado en la fuente. Cadbury no llega a formarse juicio definitivo sobre si Lucas ha incorporado a los Hechos los conjuntos sumariales con sus fuentes.

77 Lukas der Arzt, der Verfasser des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte (Beitr. z. Einl. in das NT, 1. Heft), Leipzig 1906; Die Apostel geschichte (Beitr. z. Einl. in das NT, 3 Heft), Leipzig 1908; Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien (Beitr. z. Einl. in das NT, 4 Heft) (Leipzig 1911).

78 *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert* (Halle 1891).

79 *Kritische Analyse der Apostelgeschichte:* AAG 15,2) (Berlin 1914).

80 *Eucharisterion für H. Gunkel* II (Göttingen 1923) 27-49 (= *Aufsätze zur Apostelgeschichte* 9-28).

81 *The Beginnings of Christianity* V (London 1933) 392-402.

En este punto piensan por igual J. Jeremias [82] y L. Cerfaux [83]. Los dos creen que en los tres «sumarios»: Act 2,41-47; 4,32-35 y 5,11-16, es obligado separar el fondo-base y las aportaciones de Lucas, aunque no concuerdan al determinar cuál es ese fondo original y hasta dónde llega lo aportado por el escritor Lucas.

Jeremias arranca del planteamiento del problema de si «Act 2-5 habrán sido efecto de dos fuentes paralelas» [84]. Y llega, apoyado en las observaciones sobre los sumarios del evangelio de Lucas, a estas dos conclusiones: «Los sumarios son el resultado de narraciones particulares, y con relación a ellas son posteriores»; segundo, «Lucas se ha valido de la fuente como miembros para empalmar las narraciones particulares conjuntándolas en una historia seguida» [85]. Los tres «sumarios»: Act 2,41-47; 4,32-35 y 5,11-16, se parecen muchísimo, y se parecen además a otros «sumarios» de los Hechos de los Apóstoles [86]. Es común a todos el que «delatan rasgos uniformes como para que podamos decir que son una reelaboración posterior» [87].

En el primer conjunto sumarial los dos v.2,41-43 forman «un resumen o sumario más primitivo centrado en la historia de Pentecostés» [88]. Los v.43-44 son reelaboración posterior por ampliación que sale de 5,11-14; 4,32-34ss; 2,42. El c.4,32.34ss del segundo sumario pertenece a un fondo anterior; 4,33 se deriva de 5,42 y 2,47. Finalmente, el tercer sumario consta de una parte más primitiva (5,11-14) y de otra adición reciente (5,15ss) que encuentran su correspondencia en 8,6 y 19,11ss.

Cerfaux considera, dentro del primer sumario, los v.46 y 47 como elementos antelucanos, afirmando que a ellos se había hecho seguir primitivamente la perícopa 3,1 a 4,31 [89], y que

[82] *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte:* ZNW 36 (1937) 206-208.

[83] *La composition de la première partie du Livre des Actes:* ETLov 13 (1936) 667-691 (= Recueil L. Cerfaux II [Gembloux 1954] 63-91); cf. *La première communauté chrétienne à Jérusalem:* ETLov 16 (1939) 5-31 (= Recueil L. Cerfaux II 125-156).

[84] Ibid., 206.

[85] Ibid.

[86] Para 2,41b,47b, remite Jeremias a 4,4; 6,7; 9,31; 11,24b; 12,24; 16,5; para 2,42.46 a 1,14; para 4,33ss a 5,42; para 5,11 a 5,5b; para 1,15 a 8,6s y 19,11s.

[87] O.c., p.207.

[88] Ibid.

[89] *La composition de la première partie du Livre des Actes* 75.

el v.42 lo arregló Lucas «ad hoc» [90]. El v.43a en la fuente hacía de conclusión de la historia de Ananías [91]; los demás versos son un préstamo del segundo y tercer conjunto sumarial [92]. En el sumario segundo los v.32.34ss parecen anteriores a Lucas. El v.33 interrumpe el contexto. Es que el v.33a iba colocado entre 5,12a y 12b, y el v.38b lo redacta Lucas teniendo ante los ojos 5,13b [93]. Cerfaux considera el tercer sumario, en cuanto a lo esencial, anterior a Lucas [94].

P. Benoît en su contribución al homenaje literario de Goguel, que lleva por título «Remarques sur le *sommaire* des Actes 2,4 et 5», presenta otra solución [95]. Un redactor posterior, que encontró los sumarios ya unidos al contexto, amplió cada uno de ellos con las ideas de los otros, y, para no hacer peligrar la conexión al comienzo y al final, cortó la añadidura tal vez en la mitad de la sección (así 2,43-45; 4,33 y 5,12b-14). El redactor que hizo esto no pudo ser Lucas, en opinión de Benoît, y la razón es que nunca el evangelista hubiera estropeado la sección con esa añadidura. Hasta cree demostrar Benoît que los pasajes intercalados no llevan el sello ni del lenguaje ni del estilo lucanos.

E. Haenchen no se entretiene en distinguir en los sumarios entre tradición y redacción. Advierte más bien: «según nuestro parecer, esos conjuntos sumariales se deben en su totalidad a la pluma de Lucas» [96]. Pero no hay que entender estas afirmaciones como si Lucas hubiera creado expresamente esas narraciones sumariales.

Para el primer sumario hace constar Haenchen: «en lo esencial, los materiales los ha tomado Lucas del c.5; sólo para los v.44ss le suministró los datos el c.4» [97]. Y en esto, el autor Lucas no se ha copiado a sí mismo servilmente, sino que por lo menos las formulaciones las ha variado suavemente» [98]. En el segundo sumario, Lucas—continúa Haenchen—ha tomado los

[90] Ibid., 77.
[91] Ibid., 74.
[92] Ibid., 75.
[93] Ibid., 74.
[94] Cf. «Synopse», o.c., 72s.
[95] *Aux sources de la tradition chrétienne* (Paris 1950) 1-10 (= P. Benoît, Exégèse et théologie II [Paris 1961] 181-192).
[96] *Die Apostelgeschichte* 157.
[97] Ibid.
[98] Ibid.

casos particulares Bernabé y Ananías, conocidos por él, y ha hecho la generalización en el v.34s» [99]. En el tercer conjunto sumarial opina Haenchen que se trata de la generalización del milagro de Pedro narrado con anterioridad» [100].

H. Conzelmann, en su *Comentario a los Hechos de los Apóstoles*, parte para enjuiciar los «sumarios» de la «observación de los procedimientos literarios de Lucas en el Evangelio» [101]. Tomando como ejemplo Lc 4,14, se demuestra que «el sumario de Mc 1,14 lo ha tomado Lucas para 4,14, y hacia el medio lo amplía con Mc 1,21s. Con esto creó su esquema: escena-divulgación-actividad (aunque el segundo elemento debiera haber sido lógicamente el último de los tres)».

El sumario refleja, por lo tanto, «la estructura del procedimiento histórico; no se apoya en la concatenación causal, sino en la intención de querer hallar en los hechos particulares el sentido de la totalidad» [102]. Al enjuiciar la composición redaccional del primer sumario, Conzelmann coincide sustancialmente con E. Haenchen [103]. El sumario segundo causa la impresión de que «en la mitad (v.33) estamos ante una adición más reciente». El v.34 sirve de aclaración al 32b; el v.36s en el contexto actual se debe tener por un elemento ilustrativo.

Piensa Conzelmann que el primitivo «sumario» (2,45) se enriqueció con otras aportaciones» [104]. El tercer conjunto sumarial «completa los anteriores con la historia copiosa de hechos milagrosos, probando plásticamente que la oración-petición de 4,30 ha sido cumplida» [105]. El v.14 no lo debemos considerar como interpolación. Se trata simplemente «de una acumulación desmañada de motivos» [106]. Conzelmann es del parecer que Lucas enfoca el sumario desde el ángulo doble «comunidad-publicidad» [107].

W. Ott ve en 2,41-47 dos sumarios unidos; «de ellos el primero (v.41s) expone el final de la historia de Pentecostés y pinta la vida de los recién bautizados ese día» [108]; el segundo

99 Ibid., 190.
100 Ibid., 200.
101 *Die Apostelgeschichte:* HNT 7 (Tübingen 1963) 8.
102 Ibid., 8.
103 Ibid., 31.
104 Ibid., 38.
105 Ibid., 40.
106 Ibid., 41.
107 Ibid., 32.38; cf. 41.
108 *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie:* StANT 12 (München 1965) 125.

sumario (v.43a hasta 47) resume «la vida de la comunidad misma». Así resultaría un «paralelismo ampliado en cuanto a la forma, no sólo en cuanto al fondo, con el sumario Act 5,11-14» [109]. Más bien, toda la perícopa 4,32-5,16 es un a modo de gran sumario, y constituye como tal un paralelo extensamente desarrollado con 2,43-47, como parece indicarlo el núcleo fundamental 5,11-14» [110].

3. Análisis de crítica literaria

a) *Análisis del primer sumario:* Act 2,41-47

El primer sumario presenta un cuadro sumamente complicado; y esto por dos causas: por una parte contiene elementos del segundo y tercer sumario; por otra se han configurado paralelamente los v.41.43 a los v.44a.46.47. El v.41b corresponde al v.47b; el 42 a los v.46.47a. Además se añade el v.44b como interpretación de Lucas. Se explica esta composición en paralelo por tener el primer sumario función doble: decir algo sobre la vida de los recién incorporados el día de Pentecostés (v.41.42), y hacer una pintura de la vida de la comunidad entera (v.44a.46.47). El v.43 se pone con la intención—dentro del contexto—de separar la segunda fase de la primera, de modo que resulta una pieza intermedia entre la primera y la segunda sección.

El v.41 es para concluir la narración precedente de Pentecostés. Se indica esto recurriendo al οἱ μὲν οὖν, frase que encabeza, en general, o el resumen de lo dicho anteriormente o de lo que va a narrarse (cf. Act 1,6; 5,41; 8,4,25; 9,31; 11,19; 12,5; 12,5; 13,4; 14,3; 15,3.30; 16,5; 23,31) [111]. Se nos dice que los que han aceptado la predicación de Pedro habían sido bautizados y que se incorporaron ese día a la comunidad, alrededor de tres mil personas.

El v.42 presenta con προσκαρτερεῖν τῇ προσευχῇ una frase muy expresiva (cf. Rom 12,12; Col 4,2) que aparece en 1,14 y 6,4 de los Hechos de los Apóstoles. Había que rellenar esta frase con τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων, τῇ κοινονίᾳ y τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου, donde las formas sustantivadas vienen condicionadas

[109] Ibid., 127.
[110] Ibid., 127, nota 13.
[111] Cf. Blass-Debrunner, párr. 451,1.

por προσευχαί. Entonces comprenderíamos los conceptos típicos de Lucas διδαχὴ τῶν ἀποστόλων y κοινονία, así como la expresión raras veces usada por Lucas κλάσις τοῦ ἄρτου (cf. Lc 34,35)[112].

El v.43 está tomado del modelo del tercer sumario[113]. Allí se habla del φόβος (5,11) y de las σημεῖα καὶ τέρατα de los Apóstoles (5,12a). La ocasión de este verso debió de ser la narración siguiente del milagro de Pedro (cf. Act 3,1-10). Le cabe la finalidad concreta de ser pieza enlace entre la narración del sumario sobre la vida de los recién venidos el día de Pentecostés y la descripción siguiente de la vida de toda la comunidad.

El v.44 parece haber sido una creación de Lucas «ad hoc», para hacer resaltar la nueva costura en contraposición al v.41a. Temáticamente alude el verso a que la comunidad primitiva en Jerusalén (πάντες) vivía en comunión. Lo expresa por dos caminos: por el ἦσαν ἐπὶ τό αὐτό[114] y por el εἶχον ἅπαντα κοινά, a lo que da especial importancia Lucas, como lo deja traslucir también el segundo sumario (cf. 4,32).

El v.45 se ha formado teniendo delante el modelo del segundo sumario (cf. 4,34.35) y, de una manera sencilla, sirve de explicación con el ἅπαντα κοινὰ para la imagen de la «comunión de bienes», dentro de la comunidad primitiva. Mediatamente el verso ha sido sugerido por 3,6, donde dice Pedro al paralítico: ἀργύριον καὶ χρυσίον οὐχ ὑπάρχει μοι.

Los v.46.47a constan de una frase principal a la que se han puesto construcciones participiales de dos en dos, por delante y también por detrás. Esta unidad sintáctica no debe inducirnos a engaño, como si todas las construcciones participiales se aco-

112 διδαχή se encuentra en los Hechos de los Apóstoles además de v.42, también en 5,28; 13,12; 17,19. Para κοινωνία cf. H. SEESEMANN, *Der Begriff* κονιωνία *im Neuen Testament:* BZNW 14 (Giessen 1933); F. HAUCK: ThW III 789-810.

113 La sucesión de las palabras τέρατα καὶ σημῖα manifiesta 2,43 frente a 5,12 que es posterior, pero, fuera de Act 2,43; 6,8 y 7,36, no se encuentra en el Nuevo Testamento, sino siempre σημεῖα καὶ τέρατα (Mt 24,24; Mc 13, 22; Jn 4,48, Act 2,22; 4,30; 5,12; 14,3; 15,12; Rom 15,19; 2 Cor 12,12; 2 Tes 2,9; Heb 2,4); correspondiente al uso común del lenguaje de los Setenta, Dt 13,1.2; 34,11; Sal 134,9; Sab 8,8; Is 8,18; 39,21; Bar 2,11; Dan 4, 34, etc.

114 «ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό tiene aquí completamente el metal de la frase en los Setenta que encontramos en muchos pasajes como reproducción del hebreo *jachad* (así Ex 26,9; Dt 12,15; 22,10; 25,5.11; Jos 9,2; Jue 6,33; 19,6; 2 Re 2,13; 10,15; 12,3; 1 Par 10,16; Sal 2,2; 4.8; 18.9; 33,3; 36,38; 40,6; 48,2.10; 52,3; 61,9; 70,10; 73,6.8, etc.).

modaran a la frase principal. Κλῶντες τε κατ'οἶκον ἄρτον y αἰνοῦντες τὸν θεόν están, tanto formal como en cuanto al contenido, subordinadas a la frase principal; καθ'ἡμέραν κτλ. y ἔχοντες χάριν, por el contrario, sólo tienen una unidad formal con la frase principal. Las dos primeras construcciones participiales van unidas por medio del τε...τε, resultando por lo mismo paralelas [115].

Las dos últimas construcciones participiales van debidamente unidas por καί. La incongruencia del enunciado principal y, al menos, la de la primera y de la última construcción en participio podría señalarse así:

Igual que en el v.42 una frase dada con anterioridad se ha rellenado con la ampliación de tres ideas, parece que en los v.46.47a se ha desarrollado el enunciado de la frase principal por medio de tres construcciones en participio [116]. Cada una de las ampliaciones son el complemento respectivo de las frases del v.42. Si encontró Lucas unida ya la frase anterior a él del v.42 y el dicho también anterior a él del v.46, no se puede determinar con certeza, pero tampoco excluir. A los v.46.47a se les asigna la función de esclarecer el ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ (v.44a). La unión de los creyentes se hace ver en los datos siguientes: acudían a diario juntos al templo, en sus casas partían el pan, alababan a Dios en medio del general fervor del pueblo.

El v.47a es análogo al 41b en su forma. Obsérvese la coincidencia de προστιθέναι y ἡμέρα; cf. además σωζομένους con σώθητε (v.40).

b) *Análisis del segundo sumario:* Act 4,32-35

El v.32a hay que considerarlo como intercalado, procedente del primer sumario. Allí se dice: πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ (v.44a), aquí—con algo más de pormenores—τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία. Como la anotación καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά en el primer sumario (2, 44b), también aquí hay que considerar como una interpretación de Lucas la frase ἀλλ'ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά (v.32c). Sacamos esto porque ἀλλ'ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά choca lo mismo con

[115] Cf. BLASS-DEBRUNNER, párr. 444,1.

[116] El uso de μεταλαμβάνειν τροφῆς (Act 27,33.34.36) permite ver aquí una frase hecha probando al mismo tiempo que Lucas la toma de la terminología eucarística (cf. Act 27,35).

lo del v.32b como con lo del 34.35. El v.32b dice sólo ciertamente que los que tenían riqueza renunciaban a sus derechos en favor de sus hermanos pobres; supone, pues, sencillamente que subsistía el derecho de propiedad. Cuando era necesario —obsérvense ambas formas en imperfecto ἔφερον y ἐτίθουν (v.34.35)—vendían de lo que poseían y el producto lo ponían a disposición de los Apóstoles para que lo repartieran entre los hermanos pobres.

El v.33 contiene una adición que, en lo esencial, se forma del v.12 del tercer sumario y el v.47a del primero. A las inmediatas parece haberse provocado el v.33 por 4,30, donde la comunidad ruega para que se realicen.

Si se admite que son adiciones las frases declaradas en particular del segundo sumario, el texto que quedaría sonaría literalmente:

32b οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι. 34οὐδὲ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων 35 καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων· διεδίδοτο δὲ ἑκάστῳ καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν.

Resulta de este modo un texto completo por sí mismo cuya unidad queda asegurada principalmente con los dos οὐδὲ análogos (v.32b.34). Estamos aquí ante una narración breve sobre los sentimientos de caridad entre la primitiva comunidad de Jerusalén, que hay que verlo en conexión con la noticia siguiente sobre Bernabé (4,36) y la historia de Ananías y Safira (5,1-10).

c) *Análisis del tercer sumario:* Act 5,11-16

El tercer sumario comienza con el v.11, que simultáneamente hace de conclusión para la historia precedente de Ananías y Safira. El verso recoge lo escrito en el v.5b; pero hace una generalización por cuanto que ahora no se habla del temor de los que intervienen en lo sucedido, sino del temor de toda la ἐκκλησία, y, ampliándolo, del temor de cuantos le escuchaban.

El v.12a habla en general de los prodigios realizados por los Apóstoles. Lo que en él se dice, lo continúa el v.15, de modo que los v.12b-14 se ve que son añadidos y contienen elementos del primer sumario. En él se recuerda que todos eran ὁμοθυμαδόν. Pero ahora no se refiere, como en el primer sumario, a

ἐν τῷ ἱερῷ, sino a ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος (cf. 3,11). Con el v.14 se reanuda lo dicho en el 2,47, donde se dice: ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζῳμένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό. El intercalar el v.12b-14 ha sido sugerido por la historia que sigue (5,17s), a la que hace puente el tercer sumario.

Si aislamos también aquí de la narración los elementos extraños primitivos, nos quedamos con una mirada de conjunto a las actividades de los Apóstoles: διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο σημεῖα καὶ τέρατα πολλὰ ἐν τῷ λαῷ. Ahora habría que poner inmediatamente el ὥστε con que comienza el v.15: como consecuencia de «los prodigios y milagros» realizados por los Apóstoles, es lógico que sacaran a las calles los enfermos, para que, al llegar Pedro, los cubriese siquiera su sombra. Hay que considerar como interpretación privada de Lucas el v.16, que generaliza lo dicho por el v.15.

El texto de este sumario sería literalmente:

12 διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο σημεῖα καὶ τέρατα πολλὰ ἐν τῷ λαῷ. 15 ὥστε καὶ εἰς τὰς πλατείας ἐκφέρειν τοὺς ἀσθενεῖς καὶ τιθέναι ἐπὶ κλιναρίων καὶ κραβάττων, ἵνα ἐρχομένου Πέτρου κἂν ἡ σκιὰ ἐπισκιάσῃ τινὶ αὐτῶν.

4. La redacción de Lucas

Cuando se habló de la crítica literaria hicimos algunas observaciones sobre la labor redaccional de Lucas que no vamos a repetir por el momento al estudiar la historia de la redacción. Ahora se trata más bien de ofrecer unas impresiones someras sobre el sistema de trabajo del evangelista y autor de los Hechos de los Apóstoles según se refleja en los sumarios. Esto nos llevará a decir también algo sobre los motivos actuantes en los conjuntos sumariales.

Obra personal de Lucas en los sumarios es encuadrar con esmero poniendo introducciones y modos de terminar a cada una de las historias que le suministra la tradición [117]. Así, en el segundo sumario cumplen dicha función los v.32b.34.35 como pórtico de la nota sobre Bernabé (36-37) y en la historia de Ananías-Safira (5,1-10). Lucas acude al recurso literario de las introducciones no sólo aquí, sino también en el primer sumario, aunque cambiando algo ligeramente (2,45).

117 Cf. p.248-249.

Debemos considerar a los v.12b.15 como formas de introducir y concluir la narración del milagro de Pedro según aparece por 3,1ss. El v.12 lo aprovecha Lucas además en el primer sumario (v.43b). El autor de los Hechos da cabida también, en los sumarios, al tesoro de fórmulas de la tradición anteriores a él. Piénsese, p.ej., en giros como προσκαρτερεῖν ταῖς προσευχαῖς (2,42), ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ (2,44a), κλᾶν ἄρτον (2,46b), αἰνεῖν τὸν θεόν (2,47a), διδόναι τὸ μαρτύριον τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (4,33a). Muchas expresiones nacen aquí por causa o de la narración precedente o de la que sigue (como, p.ej., τοὺς σωζωμένους provocado por 2,40).

Sobre esto añade Lucas interpretaciones particulares a las que comunica su sello personal en cuanto a la formulación literaria. Entre ellas nombramos aquí las expresiones ἅπαντα κοινά (2,44b; 4,32c) y καρδία καὶ ψυχὴ μία (4,32a). En 5,16 se trata de una interpretación ampliada de la significación del milagro de Pedro, que tiene su gemelo en Lc 6,18. Frases, fórmulas e interpretaciones que no las pone Lucas en una sucesión lisa sintáctica y lógicamente. La dureza sintáctica que encontramos tanto en el primer sumario (cf., p.ej., la construcción de 2,46. 47a) como también en el segundo (la separación de los dos οὐδέ [4,32b.34a]) y en el tercero (cf. la unión del ὥστε 5,15a), esa dureza, repito, se puede explicar por atarse excesivamente a la tradición. La sucesión fuera de lógica se comprende diciendo que Lucas separa lo que temáticamente forma unidad para asegurar de este modo los diversos enunciados.

En la composición técnica de los sumarios se pueden determinar los siguientes motivos esenciales:

1. *Los enlaces.*—Lucas no disponía de un relato coherente sobre la historia de la Iglesia primitiva. Se encontraba más bien ante narraciones particulares que él no quería unirlas simplemente unas detrás de las otras, sino que intentaba componerlas en un conjunto. Los sumarios como sistema de composición técnica no debían solamente enlazar una narración con otra a través de transiciones, sino debían, ante todo, dar a las narraciones un marco espacio-temporal y sugerir de este modo la idea de un desarrollo histórico.

2. *Las generalizaciones.*—En los sumarios se debe pintar no un hecho particular, sino el estado general de la comunidad

primitiva. Y para eso vienen las generalizaciones: a un hecho singular se le confiere categoría generalizadora. P.ej., en 2,43a del primer sumario. Sabemos ya que esta frase está tomada de la fuente del sumario tercero. Allí se dice: καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐφ'ὅλην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα (5,11; cf. 5,5b), al paso que en 2,43 se dice en general del φόβος que se apodera de todos. Tenemos otra generalización en el segundo sumario, 4,33a, en el que habla muy en general sobre el apostolado de los discípulos que atestiguaban la resurrección del Señor Jesús. En el tercero de los sumarios ya no se describen únicamente las curaciones hechas por Pedro o sólo las realizadas en Jerusalén, sino que se generaliza, y entonces «la muchedumbre concurría de las ciudades vecinas de Jerusalén trayendo enfermos y atormentados por los espíritus impuros, y todos eran curados», 5,16 (cf. Lc 3,17).

3. *El subrayar los hechos.*—Se debe recordar aquí la acentuación ponderativa del sencillo ἐπὶ τὸ αὐτό y ὁμοθυμαδόν del primer sumario, por medio de la frase καρδία καὶ ψυχὴ μία del segundo, y el καὶ ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες del último sumario. Con ello resalta vigorosamente la unidad y concordia de la Iglesia primitiva. El texto «occidental» lo comenta con perspicacia cuando al καρδία καὶ ψυχὴ μία pone la glosa καὶ οὐκ ἦν διάκρισις ἐν αὐτοῖς οὐδεμία (4,32) [118].

El compositor de los Hechos de los Apóstoles tiene toda la razón para hacer resaltar la unidad concorde de la primitiva comunidad de Jerusalén. Las expresiones correspondientes del primer sumario decían en su origen nada más que los fieles formaban una comunidad, manifestada al exterior por el culto divino en el templo o en las casas particulares de los cristianos. Aquí, en cambio, se insiste con fuerza inequívoca sobre la unión entrañable de los cristianos (καρδία καὶ ψυχὴ μία), palabras que evidentemente tienen metal, no bíblico, sino helenístico.

Otro modo de acentuación ponderativa es la insistencia plural del ἅπαντα κοινά. La narración primitiva sobre la caridad de los cristianos de Jerusalén dice, tomada estrictamente,

[118] Atestiguado por D(E) h CY.

no que todo era común, sino que lo que se subraya es que entre aquellos cristianos no había indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas y casas, las vendían y llevaban el precio de lo vendido para remediar las necesidades de los pobres. Lucas ha hecho de esta simple ayuda a los pobres una comunidad de bienes, seguramente porque el ἅπαντα κοινά le parecía un bien moral tan grande que lo quiso atribuir a la comunidad primitiva como ejemplo para toda la Iglesia [119]. Tampoco la expresión ἅπαντα κοινά es de procedencia bíblica; se la inspira a Lucas el ambiente helenístico. La idea de la comunidad de bienes la encontramos en Pitágoras [120], y la acepta Platón para su Estado ideal [121]. En la escuela pitagórica, sobre todo, Filostrato, en su vida anovelada de Apolonio de Tyana, renueva este antiguo ideal de la absoluta comunidad de bienes. Del helenismo pasó la idea al judaísmo profundamente. Lo prueban los encendidos elogios de los esenios que hace Josefo [122]. Comunidad real de bienes la encontramos en Qumrân, que no conocía la propiedad privada; el aspirante a la secta debía, después de un año de noviciado, depositar su

119 Sacamos de aquí la marcada inclinación de Lucas en el evangelio a ponderar sobre todo las muchas ventajas de la pobreza y los peligros grandes de la riqueza (Lc 1,53; 3,11; 4,18; 6,24ss; 12,13-21; 14,12-14; 16,19-31. Cf. H. J. DEGENHARDT, *Lukas-Evangelist der Armen*, passim).

120 Según el *Timeo* pitagórico, dice una sentencia de Pitágoras: κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φιλίαν ἰσότητα (DIÓGENES LAERCIO, 8,1). Jámblico escribe en su *Vida de Pitágoras* (167-169): ἀρχὴ τοίνυν ἐστὶ δικαιοσύνης μὲν τὸ κοινὸν καὶ ἴσον καὶ τὸ ἐγγυτάτως ἑνὸς σώματος καὶ μιᾶς ψυχῆς ὁμοπαθεῖν πάντας. καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὸ ἐμὸν φθέγγεσθαι καὶ ἀλλότριον. ὥσπερ δὴ καὶ Πλάτων μαθὼν παρὰ τῶν Πυθαγορείων συμμαρτυρεῖ... κοινὰ γὰρ πᾶσι πάντα καὶ ταῦτα ἦν, ἴδιον δὲ οὐδεὶς οὐδὲν ἐκέκτητο.

121 ἆρ' οὖν ἐκ τοῦδε τὸ τοιόνδε γίγνεται, ὅταν μὴ ἅμα φθέγγωνται ἐν τῇ πόλει τὰ τοιάδε ῥήματα τό τε ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμὸν καὶ περί τοῦ ἀλλοτρίου κατὰ ταὐτά; κομιδῇ μὲν οὖν. ἐν ᾗτινι δὴ πόλει πλεῖστοι ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ ταὐτὰ τοῦτο λέγουσι τὸ ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμόν, αὕτη ἄριστα διοικεῖται; πολύ γε.

122 «Son despreciadores de la riqueza, y es admirable entre ellos el sentido comunitario; no se encontrará entre ellos a ninguno que sobresalga por los bienes propios; pues existe una ley que manda que los que entran en la secta, hacen pasar la propiedad de sus bienes a la Comunidad, de modo que entre ellos no aparece en conjunto ni la humillación de la pobreza ni la primacía de la riqueza, sino que de la reunión de los bienes de cada uno se forma una masa común de bienes para todos, como hermanos (*Bell.* 2,122).

Cf. *Bell.* 2,127: «Entre ellos ni compran ni venden, sino que al que tiene necesidad le da otro lo que tiene, y a su vez recibe del otro lo que precisa. Más aún, es lícito a cada uno disponer de las cosas del otro».

hacienda en manos de un superior, pasando la propiedad a la comunidad cuando se hacía la incorporación definitiva del candidato a la secta [123].

[123] Cf. QS 1,11-13: «Y todos los que voluntariamente abren su corazón a su verdad, deben poner a disposición de la comunidad de Dios todo su saber y su poder y sus bienes para depurar su saber mediante la verdad de los mandamientos de Dios y poner su poder según la perfección de su camino y emplear toda su posesión según el consejo recto»; cf. 6,16-22: «Cuando a uno se permite acercarse al consejo de la comunidad, no debe juzgar la pureza de los demás, en tanto que no se haya probado con relación a su espíritu y sus obras, después que haya cumplido un año entero. Igualmente no debe participar en la posesión de los demás. Y cuando haya estado un año entero con la comunidad, entonces se debe consultar a todos acerca de su conducta según lo que ha comprendido y su obrar en la ley. Y si le cae la suerte de que se pueda acercar al consejo de la comunidad según las órdenes de los sacerdotes y de la muchedumbre de hombres de su alianza, entonces se debe poner en manos del que lleva el cuidado de los ingresos de todos su posesión y sus rentas y anotarlo a la cuenta pero no debe gastarse para todos.

No debe tocar la bebida de los demás hasta que no haya pasado dos años con los miembros de la comunidad. Cuando haya cumplido el segundo año, se le debe examinar según el mandato de los *muchos*. Y si le cabe la suerte de que se pueda incorporar a la comunidad, entonces se le debe inscribir en la categoría que le corresponde entre sus hermanos para ley y derecho y pureza y participación en sus bienes».

E P I L O G O

Los métodos crítico-históricos que hemos procurado estudiar y exponer uno por uno, ilustrándolos con ejemplos [1], no se deben naturalmente manejar aislados—como por razones didácticas hemos hecho en el libro—, sino que, en la exégesis, se han de utilizar todos en conjunto y simultáneamente. Al fin un método se apoya en el otro y mutuamente se necesitan.

Sin embargo, sería un error pensar que los métodos solos, bien manejados, bastan para lograr la labor exegética. Ni la exégesis se puede fijar de una vez para siempre, ni la ciencia escriturística se aprende únicamente con los recursos de la técnica. Planteamiento, realización y conclusiones dependen tanto del texto en cuestión como del intérprete. «El exegeta tiene que llevar dentro su porción de artista; y es la razón de que necesite algo más que la ciencia y el talento. El talento puede, por sí mismo, llegar a analizar y profundizar; nunca a crear. No crea el exegeta libremente y a su antojo como el puro artista, pero realiza obra de creación» [2]. Con todo, como el artista estudia las «técnicas», absolutamente imprescindibles para poder crear de un modo completo, el exegeta se ha de formar en los métodos crítico-históricos con cuya ayuda puede conseguir nuevos resultados. Para esto sí sirve el presente libro como camino y guía de iniciación.

La exposición de los métodos, como la que hemos diseñado en los capítulos anteriores, podría dar ocasión a esta pregunta: «¿No se corre el riesgo de quedarse en simple historiador si se atiene uno a los métodos históricos? Concedido que con la ayuda de la crítica textual, de la crítica literaria, de la historia de las formas y de la redacción conseguiremos hacer hablar a los textos neotestamentarios como hace hablar un historiador a sus documentos. Hasta admitimos que por este pro-

[1] Estas son las formas de trabajo crítico-histórico, las más indispensables y necesarias para la exégesis, pero no las únicas. Se pueden añadir las ideas y los métodos de la historia comparada de las religiones, de lo que hemos ofrecido un ejemplo en la introducción.

[2] H. GUNKEL, *Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testamentes: Reden und Aufsätze* (Göttingen 1913) 14.

cedimiento podríamos penetrar mejor en el sentido histórico de las expresiones del Nuevo Testamento, fruto nada despreciable. Pero ¿lograríamos también por este camino desentrañar el sentido teológico de esos enunciados?»

Tengamos en cuenta que, aun trabajando la exégesis con los métodos históricos, no se la puede poner entre las disciplinas puramente históricas, sino entre las teológicas [3]. Su función es interpretar teológicamente los datos revelados a la luz de la fe. Aun en el caso en que la teología del Nuevo Testamento se contente con señalar «por vía positiva» las afirmaciones teológicas de los autores bíblicos y con exponer la síntesis, renunciando a penetrarlas por «vía especulativa», es auténtica y verdadera teología. Porque comprender el sentido «original» de las afirmaciones bíblicas y su engranaje sistemático exige un verdadero esfuerzo teológico [4]. Y «cuanto más profundice el exegeta en la unidad teológica del Nuevo Testamento, será más teología» [5].

Pero ¿no necesitará la exégesis, precisamente por eso, además del método histórico-crítico, un método especial teológico, es decir, «un modo de acceso para apoderarse del contenido escriturístico, una senda que le abra la realidad de la que habla el Nuevo Testamento? [6] Ciertamente que sí, pero no en el sentido de que sea un método más dentro de los métodos que venga a completar la metodología histórico-crítica, sino en la significación más alta, de que hay que andar un camino «que nos introduce—bajo la guía y orientación histórico-filológica—en la realidad que sale a nuestro encuentro desde los textos del Nuevo Testamento» [7]. Y este camino es la fe.

«Quien equipado con todas las técnicas del saber filológico e histórico se acerca a interpretar la Sagrada Escritura y no se preocupa de añadir la experiencia fundamental, de la que nos habla el mismo Nuevo Testamento, es decir, la fe, ese tal jamás llegará a conocer la realidad que nos comunica en su men-

[3] R. SCHNACKENBURG, *Neutestamentliche Theologie. Stand der Forschung:* Bibl. Handbibl. 1 (München 1963) 13.

[4] Ibid.

[5] H. SCHLIER, *Uber Sinn und Aufgabe ciner Theologie des Neuen Testaments:* Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Ausätze und Vorträge II (Freiburg i.Br. 1964) 11.

[6] Ibid.

[7] Ibid.

saje el Nuevo Testamento [8]. La aplicación del método histórico-crítico en la ciencia neotestamentaria recibe su consagración definitiva exegéticamente por la fe. Es éste el mismo camino que anda siempre la Iglesia para llegar a la verdad del mensaje de Jesús descubriéndolo continuamente de nuevo. Ni que decir tiene que de este modo «no queda reducida la fe a un simple método» [9].

Toda interpretación auténtica de cualquier texto histórico debe llevarnos a un encuentro con dicho texto, es decir, a un diálogo en el que el intérprete deje hablar espontáneamente al texto y él mismo tome parte en la conversación. Lo que exige entonces evidentemente que a la interpretación del texto neotestamentario—contando previamente con la preinteligencia de la fe—se debe añadir algo por necesidad. Acontece en la exégesis que no se trata en ella de un diálogo—permítasenos esta expresión—en el que participan dos dialogantes de la misma categoría, «sino por un lado está Dios viviente que habla su palabra» [10], y por otro el intérprete que escucha y quiere entender.

Hay que caer en la cuenta y tomar muy en serio que en los escritos del Nuevo Testamento nos encontramos ante la palabra inspirada de Dios. De aquí viene el que la interpretación neotestamentaria de los textos se convierta en enunciados teológicos, y de aquí la obligatoriedad imperiosa de esos enunciados, puesto que «la Sagrada Escritura hay que leerla y exponerla con el mismo espíritu con que fue compuesta» [11].

Lo que se dijo arriba [12] de la interpretación de la tradición por la Iglesia vale también, de modo parecido, para la exégesis: tampoco ésta transmite la revelación de Cristo como un informe neutral, sino para dejar constancia de ella, confirmarla con su testimonio, es decir, confesarla en la fe, y en la fe precisamente de la Iglesia que continúa percibiendo aún hoy día la palabra presencializada de su Señor subido al cielo. La fe es siempre una decisión personal, y esto reza también para el exegeta, que en su labor de exégesis debe hacer confesión de Cristo presente y actuante en la palabra de los libros del Nue-

[8] Ibid., 11s.
[9] Ibid., 12.
[10] K. FRÖR, *Wege zur Schriftauslegung* (Düsseldorf [2]1965) 69.
[11] VAT. II. *Constitución dogmática sobre la divina revelación* 12.
[12] Cf. p.185-186.

vo Testamento. Esto implica necesariamente el que en su interpretación exprese el exegeta la comprensión propia de su fe.

Como no puede darse con éxito método histórico sin crítica, tampoco la comprensión teológica puede prescindir de la crítica, que se manifiesta en la misma medida en que se forman esos juicios y se saben distinguir los elementos estudiados. Podríamos definir esta crítica como «la discreción de espíritu» de que habla Pablo en 1 Cor 12,10, y su criterio como la «medida de la fe» que Dios reparte (Rom 12,3) y que en la Iglesia de Jesucristo la hace valer por medio de su Espíritu prestigiándola siempre y renovadamente.

INDICE DE CITAS BIBLICAS Y DE ESCRITOS NO CANONICOS

ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis

1,1 9
1,26 113
1,27 111 114
2,1 9
2,24 111 114 116

Exodo

2,12 89
26,9 277

Números

15,37-41 180
19,2 113

Deuteronomio

4,39 9
6,4-9 180
10,16 111
10,14 9
11,13-21 180
12,15 277
13,1.2 LXX 277
21,23 228
22,10 277
24,1 110 111 115 260
25,5.11 277
29,3 LXX 277
34,11 277

Josué

9,2 277

Jueces

6,33 277
19,6 277

2 Samuel

2,13 277
10,15 277
12,3 277

1 Reyes

19,19a 163
19,19b 163
19,21b 163

1 Crónicas

10,6 277

Tobías

4,3-19 177
13,14 152

2 Macabeos

7,9 9
7,23 9
13,14 9

Salmos

1,1 152
2,2 277
2,7 215 216
4,8 277
8,7 9
18,9 277
33,3 277
36,38 277
40,6 277
48,2.10 277
51,6 228
51,13 215
52,3 277
61,9 277
70,10 277
73,6.8 277
110,1 215
139,4 LXX 277

Proverbios

1,5 206
3,13 152
8,32s 152
9,9 206

Eclesiastés

3,1-11 9

Sabiduría

2,24 9
8,8 277
9,9 9
10,15ss 226
14,14 9
14,24-27 176

Eclesiástico

7,18.35 177
25,7-11 153
48,11 152
50,28 152

Isaías

5,8-12 153
6,9-10 234 240 242
6,9 242
7,4 152
8,18 LXX 277
10,1-2 153

Isaías

10,24	152
13,2	152
24-27	148
29,13	39
31,3	214
33,1	153
35,4	152
37	148
37,17	226
39,21 LXX	277
40	148
41,10.14	152
43,1-5	152
44,2	152
44,24	9
49,12	152
51,7	152
54,4	152
59,19	152
63,10s	215

Jeremías

3,18	152
4,4	111
10,2.5	152
26,28	152

Baruc

2,11 LXX	277

Ezequiel

37	148
40	148

Daniel

2,37-40	148
4,34 LXX	277
7-12	148
12,12	152

Oseas

6,6	97

Abacuc

2,6-19	153

Zacarías

9,9	158
13,2	113

Malaquías

1,11	152

NUEVO TESTAMENTO

Mateo

1,2-17	214
1,16	41
1,22s	251
2,5s.15.17s.23	251
2,23	95
3,2	253
3,3	251
4,1-11	247
4,8	11
4,14-16	251
4,18	95
4,20	163
4,21	95
5-7	159
5,1	251
5,3-10	153
5,3	8
5,14	204 230
5,15	197 204 247
5,15c	205
5,16	205
5,17	97 158
5,21-48	116
5,22	8
5,32	38
6,5-13	249
6,9.10	8 226
6,14.15	249
6,25-33	151
6,26.30	157
6,32	11
6,34b	154
7,1-5	197
7,1	155
7,2	198 205
7,6	155 205
7,11	157
7,15-23	144

Mateo

7,16	155
7,17	155
7,18	156
7,19	156
7,24-27	246
7,24.26	157
8	123
8,3	246
8,5-13	152
8,11.12	152
8,17	90 251
8,18-22	117ss 158
8,23-27	118
8,23	118
8,28-34	249
8,29	158
9	123
9,1-17	92
9,1-8	249
9,11	102
9,9-13	88ss
9,14	249
9,18-26	86 249
9,27	95
9,32	95
9,33	38
10,1-42	198
10,2-4	157
10,2	95
10,3	95
10,7	97
10,10b	203
10,16	158
10,26-33	198
10,26	197 198 205
10,34	158
10,35	158
11,1	95

Mateo

11,2-19 159
11,4 97
11,6 144
11,9 255
11,15 255
11,16 156 157
11,118s 158
11,19 93
11,20 249
11,21-24 154
11,25 158 249
12,1-14 92
12,1 249
12,3.5 115
12,7 96
12,9-14 192
12,9 95
12,10 110
12,15 95
12,17-21 251
12,22-30 192
12,22 249
12,25 156
12,30 203
12,38 249
12,41.42 154
13 127
13,9 255
13,10-17 152
13,12 198 199 206
13,16.17 152
13,24-30 155 157
13,24 128 155
13,31-33 125ss 156 159
13,31 128 156
13,33 157
13,35 251
13,36-46 157
13,36-43 155 157
13,38 230
13,40 10
13,41 144
13,43 255 256
13,44-47 156 157
13,52 124
13,57 144 154
14,1 249
14,13 95
15,1-20 112
15,1 249
15,2 139
15,8 39
15,22-24 251
15,24 158
15,29
15,34 115
16,15 115
16,18 82
16,23 144
16,25 257
17,3 227
17,6 266
17,11 38
17,14 95
18,1-3 157
18,3 203
18,12-14 87
18,23 157
19,1.2 109
19,3-12 105ss 248 254
19,3-9 248
19,4-6 255

Mateo

19,9 38 155
19,10-12 86 248 255ss
19,15 95
19,20.22 169
19,30 203 248
20,1-15 248
20,1 157
20,16 203 248
20,28 158
21,1-9 158
21,4s 251
21,16b 115
21,40-42 252
22,1-14 247
22,2 157
22,4-6 259
22,7.8 259
22,11-14 86 248 259
22,36 122
22,42s 252
23,4ss 154
23,12 248
23,34-46 154
23,37-39 154
24,11-12 144
24,21 10
24,24 277
24,43.44 155
25,1 157
25,14-30 199
25,14 156
25,29 197 199 206
25,34 10
26,3 95
26,13 230
26,14-16 252
26,14 95
26,27 45
26,28 253
26,29 45
26,31 144
26,36 95
26,39 266
26,49s 252
26,60.61 247
26,61 155
26,63 110
27,5 85
27,9s 251
27,15-26 240 248
27,16 95
27,19 248
27,24-26 252
27,24.25 240
27,32 95
27,33 95
27,46 8
27,49 110
27,57 91
28,2-7 228
28,18-20 222 239
28,19 230

Marcos

1,1 140 238
1,4 253
1,14.15 238
1,14 275
1,16-20 162 244
1,17 158 163 192
1,18 191

Marcos

1,19 163
1,20 162 191
1,21ss 275
1,21 190
1,24 158
1,29-31 165
1,30 165
1,31 165
1,34 86 250
1,35 266
1,38-2,5 62 65
1,38-2,4 64 65
1,38 64 65 102 158
1,39-2,5 68 69
1,40-45 261ss
1,40 64 67 162
1,41 67 162 264
1,43 264
1,45 63 65 67 264
2,1-3,6 92
2,1-22 86
2,1-12 161 163 188 192 249
2,1ss 64
2,1 162 190
2,2 162 190
2,3-5 71
2,3-12 163
2,4 64 67 247
2,5 64 65 193
2,8 102
2,10 102
2,10s 165
2,12 38
2,13-17 90 190ss
2,14 123 162 163
2,15 86
2,16 89
2,17 90 158
2,18 162 249
2,19 156
2,21.22 156 202
2,23-28 162 164 192
2,23 193 249 252
2,26 41
2,27s 164
3,1-6 162 164 192
3,1 190
3,2 110
3,4 188
3,5 264
3,7-12 250
3,7s 190
3,13-19 157
3,17 8
3,20 190
3,21 41
3,22-27 192
4 127 244
4,1-34 200
4,1-32 160
4,1.2 190
4,1 190
4,2 200
4,3-9 248
4,9 256
4,10-25 201
4,10 248
4,11-20 200
4,11s 248
4,11 201
4,12 241
4,13-20 200 248

Marcos

4,21-25 160 194ss 201 202
4,21.22 201
4,21 156 196 200 203 204
4,22 196 203
4,22a 195
4,23 256
4,23.24b 196
4,24 196 202
4,24.25 201 202 206
4,25 196
4,26-29 200
4,26 156
4,30-32 125ss 200
4,30 156
4,31 156
4,33.34 250
4,35-41 200
5-7 86
5,1-20 249
5,14 266
5,21-43 86 249
5,22 165
5,25ss 165
5,26 165
5,41 8 156
6,2 190
6,4 154
6,6 190
6,7-13 167
6,14-16 166
6,16 166
6,17-29 166 167
6,30s 166
6,45-52 166
6,50 167
6,53-56 250
7,1-23 112 165 192 244
7,2-4 192
7,3.5 138
7,16 256
7,25s 251
7,25 165
7,26 165
7,28 264
7,30 165
7,32 165
7,34s 165
7,34 8
7,37 166
8,5 115
8,22 165
8,23-25 165
8,25 165
8,29 115
8,34 100 252
8,35 238 257
8,36 11
8,38 155
9,2-10 166
9,7 166
9,9-13 244
9,12 38
9,14.15 40
9,17 165
9,18 165
9,23 110
9,25.27 165
9,33-50 139 160 203 249
9,33-37 157
9,39 203
9,49.50 160
9,49 43 47

Marcos

10,1-45 139 160 168 244
10,1 109 203
10,2-12 105ss 165 244 248
10,1.4 255
10,5 256
10,6-9 255
10,11.12 155
10,11 256
10,13 266
10,17-22 168
10,23-31 168
10,23 266
10,25 155
10,29 238
10,31 195 248
10,40 47
10,45 158 165 203
10,46-48 165
10,46 100 166
10,48 214
10,52 165
11,1-10 158
11,12-14 158
11,15-19 164
11,20.21 158
11,27-33 164
12,7 266
12,9 251
12,13-17 165
12,18-27 164
12,28-34 164 165
12,28 96 120
12,34b 165
12,35-37 164
12,35s 252
13 244
13,6 252
13,9.10 238
13,22 277
13,34 156
14,3-9 162 167 244
14,4 266
14,9 238
14,10s 252
14,22-25 167 174 186 188.
14,23 45
14,24 253
14,25 45 189
14,36 88
14,45 252
14,49 251
14,57.58 247
14,62 247
15,34 8
15,36 110
15,44 110
16,5-7 228
16,9-20 19 82
16,14 110
16,15 230
16,19 228

Lucas

1,1-4 82
1,2 6 138
1,5 101
1,8-23 251
1,11 227
1,13 101
1,19 102 237
1,26-38 145
1,26 101
1,27 101
1,31 101
1,35 102
1,53 283
1,59 101
1,60 102
1,63 101
2,10 237
2,21 101
2,22-38 251
2,25 101
2,41-51 251
3,3 102 104
3,8 104
3,11 102 283
3,12 102
3,17 282
3,18 237
3,21 266
3,23-38 214
4,1-12 247
4,5 11
4,8.12 102
4,14 265 275
4,16ss 236
4,18 283
4,23 155
4,24 154
4,34 158 277
4,37 265
4,40.41 250
4,42 266
4,43 102
5,1-11 162 244
5,1 102
5,5 102
5,8 264
5,11 103 252
5,12-16 261
5,12 261
5,13 262
5,15 262
5,17-39 86
5,17-26 95
5,17 266
5,19 247
5,20 102
5,22 102
5,24 102
5,27-32 98ss
5,27 102 249
5,28 90 252
5,29 86 90
5,31 102
5,33 101 103 249
6,1 266
6,3 102
6,4 30
6,5 61 244
6,6 266
6,10 264
6,12-16 157
6,12 251 266
6,14-16 103
6,17-19 251
6,18 265 281
6,20-49 158
6,20-23 153
6,24-26 153
6,24ss 283
6,37-42 198
6,38 196

Lucas

6,38b 198 205
6,43 155
6,45 154
6,45b 154
6,46 264
6,47-49 247
6,47 157
6,49 157 265
7,1-10 152
7,6 264
7,8-35 159
7,11 266
7,17 265
7,22 102
7,29 103
7,31 156
7,32 156
7,33s 158ss
7,36-50 244
7,36ss 103
7,39 266
7,40.43 102
8,1 266
8,4-18 241
8,8 196 256
8,10 241
8,12 241
8,16-18 196
8,16 197 247
8,17 196
8,18 196
8,22 266
8,34 266
8,40 266
8,41 102
9,3 31
9,18 264
9,19 102
9,23 100 252
9,24 257
9,28 251 266
9,37.38 266
9,46-48 157
9,49 102
9,51-19,27 117 127 146 251
9,51-56 118
9,51 228 251 266
9,52 118
9,54 264
9,57-62 117ss
9,57 158 169 251
9,59.60 158
9,59 264
9,61 120 169
10,1-16 118
10,1 102 118 249
10,3 158
10,7b 203
10,13-15 152 154
10,17 264
10,19s 158
10,21.22 152
10,21 158
10,23.24 152
10,27 102
10,30-37 156
10,38ss 103
10,38 103 251 **266**
10,40 264
10,41 102
11,1 127 266
11,7 102

Lucas

11,13 157
11,14-23 192
11,14 192 193
11,23 203
11,27 266
11,28 154
11,31.32 154
11,33 197 204 **247**
11,33c 204
11,43ss 154
11,45 102
11,49-51 154
11,50 10
12,1-53 198
12,2-9 198
12,2 197 205
12,13-21 127 283
12,22-31 151
12,24.28 157
12,30 11
12,32 151
12,36 157
12,41 264
12,49 158
13,1-9 127
13,2.8 102
13,10-21 127
13,10-17 192
13,10-13 192 193
13,14 102
13,18-21 125ss 159
13,18s 156
13,19 156
13,20s 156
13,20 157
13,22-30 151
13,22 127 251
13,23 251
13,25 102
13,28.29 152
13,30 203 248
13,33 146
13,34.35 153
14,1-24 249
14,1ss 103
14,1 266
14,2 266
14,3.5 102
14,8-10 61
14,11 248
14,12-14 283
14,16-24 247
14,16 258
14,17 55
14,21 258 259
14,33 103 252
14,35 256
14,62 247
15,1.2 157
15,1 102
15,2 103
15,3-7 87
15,4-7 155
15,4-7.8-10 204
15,4.8 156
15,7.10 104
15,29 102
16,16 237
16,18 265
16,19-31 283
16,20 102
17,11 251 266

Lucas

17,16 266
17,17 102
17,37 102
18,1 50
18,10-14a 248
18,10ss 102
18,14b 248
18,15 266
18,18 169
18,22 103 252
18,24 266
18,28 252
18,31 251
18,35 100 251 266
18,41 264
19,1-27 249
19,1ss 103
19,1 251
19,2 103
19,7 103 104
19,8 264
19,10 158
19,11-27 199
19,11 251
19,26 196 198 199 206
19,28-24,53 146
19,28 251
19,29-38 158
19,29 266
19,32 265
19,40 102
20,1 266
20,3 102
20,14 266
20,39 102
21 268
21,8 252
22,4 265
22,7-38 168 189
22,7-14.15-18 189 233
22,13 265
22,15-38 249
22,15-20 82 130 174 188
22,15-18 189
22,17-20 45 62
22,19.20 43
22,19b.20 61
22,19 173
22,20 174
22,21-38 168 233
22,28-30 158
22,33.38 264
22,43 227
22,49 264
22,51 102
22,69 246
23,40 102
23,50 101
24,4-7 228
24,12 61
24,13 61
24,18 102
24,27 146, 251
24,34 227
24,35 277
24,36 62
24,40 62
24,44 251
24,47 103 251
24,49 251
24,50-53 145
24,51 228

Juan

1,3.4 48 76
1,3 10
1,9 11 14
1,10 10 14
1,13 29
1,14 227
1,29 13
2,13-22 164
2,19 155
3,5s 14
3,16 13
3,17 13 15
3,19 14
3,22 249
4,42 13 15
4,48 277
5,1 249
5,4 19
5,24 14
6,1 249
6,11-35 82
6,56 61
7,1 249
7,7 14
7,38 48
7,42 216 217
7,52 44
7,53-8,11 19 44 75 244
8,12 13 44
8,21-23 14
9,4 42
9,5 13
11,31-37 77 78
11,34 77
12,31 14
12,38 251
12,46 14
13,1ss 157
13,18 251
13,21 79
13,34 15
14,29-21,9 74
14,30 14
15,1-8 14
15,2.4-7 14
15,18-25 228
15,18 14
15,25 251
16,8-10 228
16,11 14
16,21 11
16,33 14
17,11 61
17,12 251
17,14 14
17,15 15
17,24 10
19,24.36 251
20,11-13 228
20,30 244
21 81
21,22 60

Hechos de los Apóstoles

1,1 145
1,2 228
1,6-11 145
1,6 276
1,8 146 251
1,11 228
1,14 273 276

Hechos de los Apóstoles

1,15	277
1,18	85
1,22	228
2-5	273
2	274
2,1-4	145 251
2,1	277
2,22	227
2,29-35	215
2,30-32	215
2,36	215 216
2,38	104
2,40	278 281
2,41-47	268ss 276
2,41.42	269 276
2,42-47	250 276
2,42	174 269 278 281
2,42	269 276
2,43-47	273 277
2,43-45	274
2,43	269 277 282
2,43a	274 282
2,43b	281
2,44	269 277
2,44a	277 278 281
2,44b	278 281
2,45	269 277 280
2,46	174 269 277 278
2,46.47a	276 278 281
2,47	269 280
2,47a	276 278 281
2,47b	276
3,1-10	277
3,1-4	276
3,1ss	281
3,6	272
3,11	280
3,15	183
3,19	104
4	276
4,4	273
4,10	183
4,26	272
4,30	277
4,32-5,16	268 276
4,32-35	250 268ss 269 278
4,32.34s	269 276
4,32	269 278 282
4,32a	278 281
4,32b.36s	275 279
4,32b.34.35	279
4,32b.34a	279 281
4,32c	281
4,33	269 274 279
4,33a	269 276 274 275
4,33b	276
4,34s	269 277 278
4,36.37	275
4,36	274 277
5	276
5,1-10	279 280
5,5	267
5,5b	273 279 282
5,11-16	268ss 279
5,11-14	276
5,11	273 277 279 282
5,12-16	272
5,12	271 277 281
5,12a	277 279
5,12a.b	274
5,12b-14	274 279 280
5,13b	271
5,14	273 280
5,15s	273
5,15	271 279 280
5,16	265 271 281
5,17ss	280
5,28	276
5,30	183
5,31	104 215 216
5,41	276
5,42	273
6,1	268
6,4	276
6,7	145 265 273
6,8	276
6,13.14	247
7,2	227
7,24	40
7,26.30.35	227
7,36	276
8,4	276
8,5	229
8,6s	273s
8,25	276
8,37	19
9,4	39
9,5	39
9,17	227
9,20	229
9,31	273 276
10,20-23	166
10,38	236
10,40	183
10,42	213
11,18	104
11,19	276
11,24b	265 273
12,5	276
12,17	145
12,20-23	166
12,24	145 273
13ss	146
13,4	276
13,5	138
13,12	276
13,22s	215
13,24	104
13,30	183
13,31	227
13,33s	215
13,37	183
13,49	145 265
14,3	276
14,22	236 252
15,3	276
15,12	277
15,20	43
15,23-29	146
15,29	43
15,30	276
15,39	145
16,5	273
16,9	227
16,27	42
16,30	42
16,35	42
17,19	276
17,24	10
17,30	104
18,18s	58
19,4	104
19,8	58
19,11s	273

Hechos de los Apóstoles

19,13-17 58
19,13 229
19,20 58 145 265
19,21 251
19,27 223
19,34 58
20,7.11 174
20,21 58 104
20,22 251
20,28 45
20,32-38 72
21,4.11-13.15 251
21,25 43
22,7 39
22,8 39
23,11 251
23,26-30 146
23,31 276
26,14 39
26,15 39
26,16 227
26,20 104
27,33-36 278
28,16 251
28,26s 242
28,30s 145s

Carta a los Romanos

1,1 208
1,2 208
1,3.4 147 173 206ss
1,3 227
1,3a 218
1,3b 212
1,3b.4a 208 209 212
1,4 229
1,4b 208
1,5 208
1,6.7a 208
1,7b 208
1,7 57
1,8 230
1,9 218
1,10-13 207
1,15 57
1,20 10
1,25 184
1,29-31 176
1,29 55
3,4 228
3,6 11
3,19 11
3,21 227
3,30 181
4,24.25 183
4,25 213 225
5,6 183
5,8 183
5,10 218
5,12-14 11
5,12 9
6,2-9 183
6,3-5 12
7,4 213
8,11 183
8,15 8
8,20 10
8,22 13
8,29 218
8,34 183 213 225
9,5 184 209 212

Carta a los Romanos

10,9 182 183
11,36 10
12,2 12
12,3 288
12,12 276
13,12s 176
13,13 55 176
14,9 183
14,10 39
14,15 183
15,6 184
15,13.19 209
15,19 277
16,26 227
16,27 184

1 Carta a los Corintios

1,3 208
1,9 218
1,18 170
1,20 12
1,23 228
1,26-28 7
1,26 12
2,6-8 13
2,8 12
3,3 55
3,19 12
4,20 209
5,10.11 170 176
5,10 12
6,2 11
6,9.10 176
6,14 183
7,5 277
7,7s 255
7,25 176
7,28-35 255
7,29-31 12
7,31 10 11
8,6 10 181
8,11 183
9,5 29 30
9,14 203
10,16 175
11,2 139 170
11,20 277
11,23-25 5 170 174
11,23 139 170
11,24.25 173
12,3 182
12,10 288
14,6 184
14,23 277
14,25 266
15 172 209
15,1 171
15,3-5 168 172 174 189 213
15,3 139 170 227
15,12.13 215
15,12 228
15,20-28 150
15,20 215
15,21 215
15,24 13
15,28 218
15,42 215
15,43 209
16,21 147
16,22 8
16,24 50

2 Carta a los Corintios

1,2	208
1,3	184
1,19	218 229
3,13	50
4,1	50
4,4	11 13
4,14	183
5,10	39
5,15	183 189
5,17	12
5,19	12 170
6,7	209
6,14-7,1	19
11,4	229
11,31	184
12,12	277
12,20.21	176
12,20	55
13,4	183

Carta a los Gálatas

1,1	183
1,3	208
1,4	12 213
1,5	184
1,13.14	170
1,14	12
1,16	218
1,18	8
2,20	213
2,21	183
3,13	183
3,20	181
4,4	209 213 217
4,6	8 218
4,18	55
5,6	39 55 56
5,19-23	177
5,19-21	176
5,20ss	54
5,20-22	52
5,20	52 54
5,21	53 54 55
5,22.23	176
5,22	53
5,24	53 54
5,25	53
6,1	53 54
6,2	53 54
6,7	53 55
6,8	53 54
6,9	52
6,10	55
6,11	147
6,12	53 55
6,14-18	53
6,14	12
6,15	12 39 54 56
6,16.17	53 54 56
6,17	53 54 60

Carta a los Efesios

1,1-3	53
1,1	52 54 56
1,2	208
1,3-14	172
1,3	53 54 184
1,4	10
1,5	52
1,6	54

Carta a los Efesios

1,7	54
1,15	58
1,20	183
1,21	13
2,1ss	58
2,2	10 13
2,11ss	58
3,1	58
3,2ss	58
3,13	50
3,21	184
4,2.3	176
4,5.6	181
4,21	58
4,31	176
5,3-9	177
5,3-5	176
5,14	172
5,22-6,9	177
6,2s	58
6,24	50

Carta a los Filipenses

1,2	208
1,15	229
2	186
2,5-11	221
2,6-11	172 181 186 189 225
2,6	225
2,9-11	222
2,10.11	182
2,11	171 182
2,15	12
2,16	170
3,11	210
4,8	176
4,20	184
4,23	50

Carta a los Colosenses

1,2	208
1,11	209
1,13	12
1,15-20	172 225
1,15	225
1,16s	11
1,18	225
1,20s	227
1,20	13
1,23	13
1,26	227
1,29	209
2,10	225
2,12	183
2,15	13
3,5-8	176
3,12-14	176
3,18-4,1	177
3,18.20	177
3,22	177
3,23	177
4,1	177
4,2	276
4,7s	58
4,16	57
4,18	50 147

1 Carta a los Tesalonicenses

1,1	208
1,5	209

1 Carta a los Tesalonicenses

1,10 183
4,13-5,6 150
4,14 183
5,10 213
5,28 50

2 Carta a los Tesalonicenses

1,2 208
1,4-10 150
1,11 209
2,1-12 150
2,9 209 277
2,15 170
3,6 170
3,11-18 47
3,12 48
3,13 50
3,14 50
3,16 48
3,17 147
3,18 48 50

1 Carta a Timoteo

1,3-4,11 223
1,4 11
1,9.10 176
1,10 224
1,17 184
2,5 181
2,8-15 177
2,9 10
3 180
3,1-7 178 179 223
3,1 178
3,2 179
3,6 179
3,7 179
3,8-13 179
3,9 224
3,14-16 223 224
3,15 178 223
3,16 47 172 178 182 211 213 219ss 222 224 232
3,16b 219 225 226 227 228 229
4,1 220
4,6 220 224
4,7 11
4,12 176
4,13-16 219
5,3-16 178
5,17-19 178
5,17 224
5,18 203
6,1.3 224
6,7 11
6,11 176
6,21 50

2 Carta a Timoteo

2,8 209 214 216
2,22 176
3,2-4 176
3,10 176 224
3,16 224
4,3 224
4,4 11
4,12 59
4,18 184
4,22 50

Carta a Tito

1 180
1,5-9 177 179
1,5.6 178
1,7-9 178
1,9 178 224
1,14 11
2,1-10 177 178
2,1.7.10 224
3,9 11
3,15 50

Carta a Filemón

3 208
19 147
20 50

Carta a los Hebreos

1,1-2,2 47
1,1 48
1,2s 10
1,3 50 225
1,5-14 222
1,6 48
1,8 48 50
1,9.10 48
1,12 51
1,14 51
2,4 277
4,3 10
5,7-10 172 182 225
5,7 225
7,1 40
7,2 40
9,2 40
9,4 40
9,26 10
13,22 147
13,25 50

Carta de Santiago

1,27 12
2,19 181
4,2 45

1 Carta de Pedro

1,3 184
1,18-21 173
1,20 10 227
1,21 183
2,13-3,12 177
2,18 178
2,22-24 172 225
3,1 178
3,3 11
3,7 178
3,8 176
3,9 178
3,18-22 173
3,18 211 213
3,22 225
4,6 211
5,9 230

2 Carta de Pedro

1,5-7 176
2,13 82 83

1 Carta de Juan

1,2 227
2,2 13
2,15 14
2,17 10
3,1 15
3,5.8 227
3,13.14 15
4,4 14 15
4,14 13 15
5,4 15
5,7.8 19
5,19 14

3 Carta de Juan

11-15 61

Carta de Judas

1,2 82

Apocalipsis de Juan

1,5 40
1,8 39
1,13ss 150
3,3 150
3,16 58
4,8.11 184
5,5 ???
5,6 150
5,9s 184
5,12.13 184
7,11 266
7,12 184
11,8 150
11,16 266
11,19 227
12,1-5 149
12,1.3 227
13,8 10
14,14 150
16,15 150
17,8 10
19-22 150
21,6 39
22,16 214

ESCRITOS DEL JUDAISMO TARDIO

3 Macabeos

7,23 184

4 Macabeos

1,18.26s 175
5,25 10

Salmos de Salomón

2,37 184
4,23 152
5,19 184
6,6 184
17,21 214
17,44 152
17,50 152
18,6 152

Libro de los Jubileos

7,21-24 176
20,2-10 176
23,16-31 176

Libro etiópico de Henoch

5,7 153
85-90 149
91,3-7 176
92,1-5 176
94-103 154

Libro eslávico de Henoch

42,6-14 153
52 153
52,1-16 *153*

Testamento de Leví

18,11 214

4 Libro de Esdras

7,25 206
7,45 152
13,58 9

Escrito de Damasco

2,12 214

Manuscritos de Qumrân

1 QH 2,30 184
7,6s 214
11,6.25 184
1 QS 1,11-13 284
4,2-14 176
4,21 214
6,16-22 284
8,16 214
9,3 214
9,26 184
10,6 184

INDICE DE AUTORES MODERNOS

(Los números remiten a las páginas)

Adolf, K. 16.
Aland, K. 4 20 27 74 76 80 82.
Albertz, M. 131.

Barret, C. K. 16.
Bauer, J. B. 30.
Bauer, W. 15 80.
Bauerfeind, O. 166.
Baur, F. Chr. 221 234.
Bea, A. 3 80.
Beck, T. 220.
Becker, U. 75.
Behm, J. 111.
Bengel, J. A. 22.
Benoit, P. 132 274.
Bertram, G. 131.
Beyer, K. 7 108.
Billerbeck, P. (Strack, H.) 16 113 157 180 181 205 206 257.
Blank, J. 13.
Blass, F. 62.
Blass, F.-Debrunner, A. 7 55 80 276 278.
Blinzler, J. 114 168 255 257 258.
Boismard, M. E. 209.
Bolewski, H. 20.
Boman, Th. 17.
Bornkamm, G. 81 84 118 131 140 141 151 160 209 211 242.
Bornkamm, G.-Barth, G.-Held, H. J. 233 239 245.
Bover, J. M. 20 40.
Bruder, C. H. 15 80.
Bultmann, R. 10 75 81 131 136 137 151 153 154 157 158 160 164 166 173 188 193 196 204 205 206 209 210 230 235 249 250 266 267.
Bussmann, W. 81.
Butler, B. C. 81.

Cadbury, H. J. 272.
Campenhausen, H. von 258.
Champion, S. L. G. 184.
Cerfaux, L. 171 273.
Colpe, C. 16.
Conzelmann, H. 234 236 242 251 275.
Cullmann, O. 131 171 209 212 218.

Dahl, N. A. *209 210.*
Dalman, G. 110.
Daube, D. 112 114 132 164 178 192 193.
Degenhardt, H. J. 252 283.
Deissmann, A. 7 146.
Delling, G. 228.
Dibellius, M. 46 131 135 142 161 162 163 165 167 168 169 177 178 180 185 193 221 225 234 235 250 272.
Dinkler, E. 3 80.
Dobschütz, E. von-Nestle, E. 20.
Dodd, C. H. 167 209.
Dupont, J. 5 153.

Ebeling, G. 3.
Eichhorn, J. G. 23.
Ellis, E. E. 170.
Ewald, H. G. A. 220.

Fascher, E. 131 148.
Feine, P.-Behm, J.-Kümmel, W. G. 35 84 140 147.
Fell, J. 22.
Fitzmyer, J. A. 3.
Flender, H. 234.
Friedrich, G. 8 15 140 229.
Frör, K. 287.
Fuchs, E. 80.

Gaechter, P. 91.
Gerhardsson, B. 132.
Gnilka, J. 19 234 240 243.
Goppelt, L. 171.
Grässer, E. 83.
Greeven, H. 29 38 108.
Gregory, C. R. 20 24 25 27 46 51 60.
Gressmann, H. 132.
Grezen, H. 30.
Griesbach, J. J. 23.
Grobel, K. 81 131.
Grundmann, W. 16 103 111 158 159 169 190 246 247.
Gunkel, H. 185 285.

Haenchen, E. 145 271 274 275.
Hahn, F. 209 211 214 215 216.
Hanson, R. B. C. 171.
Harnack, A. von 272.
Hatch, E.-Redpath, H. A. 80.
Hauck, F. 156.
Hawkins, J. C. 80.
Hennecke, E.-Schneemelcher, W. 16 145 148.
Herder, J. G. 132 133.
Hofmann, K. von 220.
Holtz, G. 223 224.
Holtzmann, H. J. 219.
Horst, J. 255.
Hort, F. J. A. 24.
Huck, A.-Lietzmann, H. 80.
Hug, J. L. 23 46.
Hummel, R. 97 233 239.
Hunter, A. M. 171.

Iber, G. 131.
Iersel, B. M. F. van 209 210.

Jacquier, E. 20.
Jeremias, J. 83 127 128 157 159 160 164 173 181 200 201 222 223 224 230 248 259 260 273.
Jülicher, A. 206.

Käsemann, E. 111 143 155 158.
Kamlah, E. 175.
Kenyon, F. G. 20.
Kenyon, F. G.-Adams, A. W. 20.

Kittel, G. 16 265.
Kittel, G.-Friedrich, G. 80.
Kittel, R. 80.
Knox, W. L. 81.
Koch, K. 83 132 139 152 185.
Köhler, L. 131.
Kraft, B. 20.
Kramer, W. 181 182 183 189 209 210 211 214 217.
Kranz, W. 13.
Kremer, J. 172.
Kümmel, W. G. 3 133 137 140 142 209.
Kuss, O. 209 210.

Lagrange, M.-J. 3 20 26 259.
Lake, K. 20 51.
Larfeld, W. 81.
Leal, J. 80.
Lefort, L.-Th. 49.
Legg, S. C. E. 20.
Leipoldt, J. 16.
Levie, J. 80 81.
Linnemann, E. 156.
Lohmeyer, E. 147 167 208 235.
Lohmeyer, E.-Schmauch, W. 91 112 221.
Lohse, E. 16 173 178 234.

Mai, A. 47.
Maier, J. 16.
Martin, V. 74.
Marxsen, W. 233 234 235 237 238 243 245 250.
Merk, A. 20 40.
Metzger, B. M. 21 45 56 63.
Michaelis, W. 227 259.
Michel, O. 147 208 209 210 211 218 224.
Mill, J. 22 41.
Morgenthaler, R. 19 80.
Moulton, J. H. 7.
Moulton, W. F.-Geden, A. S. 7 15 80.
Mussner, F. 147.

Nestle, E. 27 40 42.
Nestle, E.-Aland, K. 20.
Neuenzeit, P. 173 174.
Neufeld, V. H. 172 173 180.
Norden, E. 134 209 213 221 224 225 230.

Oepke, A. 3.
Ott, W. 275 276.
Overbeck, F. 133.

Paret, O. 21.
Pascual, B. 223.
Peterson, E. 181.
Procksch, O. 215.
Prümm, K. 16.

Rademacher, L. 7.
Rahlfs, A. 80.
Rambach, J. J. 219.
Rehkopf, F. 167.
Rengstorf, K. H. 259
Riesenfeld, H. 132 138 233.
Rigaux, B. 170 171 184.
Robert, A.-Feuillet, A. 3 17 84 151.
Rohde, J. 234.
Roller, O. 147.

Sasse, H. 14.
Schäfer, K. Th. 24 45 57 59 83.
Schäferdiek, K. 145.
Schelkle, K. H. 5 17 18 147 173 176 177.
Schick, E. 131 137.
Schille, G. 225 226 232.
Schlatter, A. 91 104 235.
Schlier, H. 58 59 175 286.
Schmid, J. 3 68 80 81 84 96 104 108 115 122 130 131 139 142 165 197 198 247 259 264.
Schmidt, K. L. 131 135 191 214 243.
Schmitt, J. 172.
Schmoller, A. 15 80.
Schnackenburg, R. 3 6 131 132 151 160 167 175 286.
Schneemelcher, W. 140 145.
Schneider, J. 158.
Schrage, W. 129.
Schreiber, J. 233.
Schroeder, D. 177.
Schubart, W. 74.
Schürer, E. 66 180.
Schürmann, H. 167 174 175 189 233 244.
Schulz, A. 120 123 162 163.
Schweitzer, A. 142.
Schweizer, E. 13 75 160 182 199 209 211 212 214 215 216 217 222 227 233.
Seeberg, A. 220.
Seesemann, H. 110 277.
Sickenberger, J. 7.
Smothers, E. R. 75.
Soden, H. von 20 24 25 26 40 42 46 47 51 52 60 71 220.
Soiron, Th. 80.
Spicq, C. 223 224 227 230.
Spitta, F. 272.
Stauffer, E. 169 181.
Stendahl, K. 132 138 233.
Stöger, A. 3.
Strathmann, H. 66.
Strecker, G. 233 239 245 251 259.
Streeter, B. H. 25 26 80.
Stuiber, A. 184.

Taylor, V. 20 68 132.
Tischendorf, C. von 20 23 27 40.
Tresmontant, C. 17.
Trilling, W. 96 233 248 252 258 259.

Vaganay, L. 81.
Vielhauer, P. 233.
Vögtle, A. 176 177.
Vogels, H. J. 20 21 25 27 39 47 52 63 67.

Wegenart, K. 171 209 211 214.
Weidinger, K. 177.
Weiss, J. 27 133.
Wellhausen, J. 272.
Wendland, P. 12 134.
Wescott, B. F. 23.
Wescott, B. F.-Hort, F. J. A. 23 25 27 30.
Wette, W. M. L. de 219.
Wettstein. J. J. 66 180.
Wibbing, S. 176.
Wikenhauser, A. 75 83 144 151.
Windisch, H. 209.
Wohlenberg, G. 220.
Wrede, W. 235.

Zahn, Th. 220.
Zerwick, M. 7.
Zimmermann, H. 26 45 52 77 160 163 175.
Zorell, F. 15.

INDICE ANALITICO

(Los números remiten a las páginas)

Abreviaturas, de «nomina sacra» 47 48 53 63.
aclaraciones del texto-base (crítica literaria) 86.
acomodación de materiales (redacción) 244.
acta = facta = res gestae (hist. formas) 144.
Acta Apostolorum («género») 144ss.
africano, texto 25.
Agustín 22 25 44.
Alcuino 22.
alegoría (hist. formas) 155 157.
alejandrino, texto 23.
Ambrosiaster 55.
Ambrosio 44 55.
ampliación, por (crítica literaria) 86.
«analempsis» de Jesús 228.
Angiensis (F), manuscrito 23.
«anomistas» 144.
Ant. Test., influjo en el N.T. 39.
apocalipsis (hist. formas) 148ss.
Apocalipsis de Juan 148ss.
apócrifos 145.
apotegmas (hist. formas) 154.
articulación de materiales (redacción) 244.

Berit (diatheke) 8.
Beza, códice 60.
Bodmer II (P^{66}), manuscrito 26 74-79.
Boernerianus (G), manuscrito 23.

Cambio de sentido (crit. lit.) 86.
Canonicidad de los Evang. 17.
Candelero, parábola (ejerc. práct.) 194ss.
Cantabrigiensis, Codex (Beza) 60-71.
Carne-espíritu 214.
Cartas (hist. formas) 146 169.
Casiodoro 22.
Catálogo de virtudes y vicios (hist. formas) 176.
— de deberes profesionales 178.
cesariense, texto 25 26 36s.
Cisneros 22.
claramontanus, manuscrito 23.
Clemente, carta de 178.
Clementina, Vulgata 29.
códices mayúsculos (su número) 4 27 72.
— minúsculos (su número) 4 27 72.
Codex Cantabrigiensis (Beza) 60ss 65.
— Sinaiticus (א) 26 51s 53 54ss.
— Vaticanus (B) 26 46ss.
— minúsculo 614 (v. Soden 364) 71-73.
colométrico 63.
Comisión Bíblica (Instructio) 5.
Comparaciones (hist. formas) 155.
Comunidad primitiva 6.
Confesiones de fe (símbolos) 172.
confesión de fe de la igl. primitiva Rom 1, 3-4 (ejerc. práct.) 206ss.
conjetura, uso de la (en crítica textual) 45.
conjuntos narrativos (hist. formas) 168.
Contexto y variantes (crít. textual) 43.
Copias manuscritas de los Libros Sagrados 4.
«corchetes», palabras 249.
«Corpus Paulinum» 67.
«Cosmos» (evolución hist. del término) 8-17.
cosmos = orden 12.
— = universo, humanidad 12.
— = sarx 12.
— = criatura nueva 12.
— = ecclesia 12.
— en Pablo 12 13.
— en Juan 13s.
Cosmocrator 182.
Criterios externos (en crítica textual) 29-41.
— internos (en crítica textual) 41.
Crítica literaria, método de la 80-130.
— — bibliografía 80-81.
— — esencia, cf. Ind. gen. 81-87.
— — ejercicios prácticos 88-130.
Crítica textual, método de la 20-79.
— — bibliografía 20 21.
— — esencia del método, cf. Ind. gen. 21-46.
— — ejercicios prácticos 46-79.
cuestión sinóptica 17 84.
— — bibliografía 80.
curación del leproso, ejerc. práct. (Lc 5,12-16) 261-268.
cursivos, códices 27 72.

Datos geográficos, topográficos en Evang. 250.
deberes profesionales, catálogo de 178.
diálogos-disputa (hist. formas) 163ss.
Diatessaron, Taciano 39 62 67.
diatheke 8.
dichos, agrupación-composición (hist formas) 159.
dichos jurídico-legislativos, proféticos, sapienciales, de seguimiento 151 154 155 158.
Diógenes Laërtius 283 nota 120.
divorcio, disputa (ejerc. práct.) 105ss 254ss.
— cf. Ind. gen. 105 254ss.
documento-base (hist. redacción) 249.
doxa 8.
doxología (hist. formas) 184.

Ediciones críticas del N.T. 20 80.
— impresas más antiguas-N.T. 22.
— manuales-N.T. 20 80.
«Editio octava critica» 23.
egipcio, texto 26.
ejercicios prácticos diversos, cf. Ind. gen. 46-79; 88-130; 190-232; 254-284.
Elzevier, hermanos 22.
empalmes de perícopes (crítica lit.-redac.) 86 246ss.
encabezamiento = «praescriptum» de cartas 147.
ἐν Ἐφέσῳ, discusión del título 56ss.

Epicteto 177.
epístola (carta) 147.
Erasmo 22.
escritores del N.T., labor personal 6 246.
espíritu-carne 214s.
espíritu de santidad 210ss.
«eucharistein» 174.
eucarísticos, textos 173ss.
«evangelion» 8 207 212 238.
Evangelios (hist. formas) 140 150
evangelios sinópticos 84.
Evangelistas (situación histórica, trabajo redacc.) 246 253.
estilísticas, mejoras (crítica lit.) 86.

Fe, confesiones de (símbolos) 172 206ss.
fe, elemento para interpret. Escrit. 286ss.
Filostrato 283.
Filoxeno 22.
Flavio Josefo 177 283.
«forma» 140.
«formas», historia de las (bibliografía) 131-132.
«fórmula» (hist. formas) 180.
fórmulas de fe (hist. formas) 183.

Género» (hist. formas) 140.
genuinidad de los Evang. 17.

Haggada 138.
Halakha 138.
Harclensis, versión 24.
«Harmonia». Diatessaron 39.
Hechos de los Apóstoles, cf. Acta 144.
Hesiquio, recensión 25.
himnos 172.
himno de la Iglesia primitiva 1 Tim 3,16 172ss 219ss.
historia de las formas 5,131ss. Ind. g. 132 187.
— bibliografía 131 132.
historia de la redacción, cf. Ind. g. 234ss.
— bibliografía 233.
historias de Cristo (hist. formas) 160.
— de milagros 165.
historia de la Pasión 167s.
historia de las religiones 132 283.
históricas, narraciones 166ss.
homologías (hist. formas) 180s.

Integridad de los Evang. 17.
Ireneo 22.
itacismo (crítica textual) 54.
ítalo-gálico, texto 25.

Jamblicus 283 nota 120.
Jerónimo 23 57.
Jochanan ben Lakkai, Rabino 112.
Josefo Flavio 177 283.
jurídicos, dichos (hist. formas) 155.

Kabod 8.
kerygma 138 142 168 230.
«koiné», lengua helenística 7.
Koiné, texto 24 71.
— representantes del texto 37ss.
Kosmos, cf. cosmos.
Kyrios Iesous Christos («fórmula») 181s.

Labor exegética 3.
leccionarios 4 27.
legislativos, dichos (hist. formas) 155.
lengua del N.T. 6 7.
leproso, curación del (Lc 5,12,16) cf. Indice general 261ss.
levadura, parábola 125.
Leví, vocación, cf. vocación (crítica lit.) 88ss.
libros sagrados (canonicidad, genuin., integr.) 17 18 19.
literaria, método de historia de crítica l. 80ss.
litúrgicos, fondos; su variedad (hist. formas) 172ss.
«logia» como fuente 4 84.
Luciano de Antioquía, recensiones 24.
Lucas Evangelista (bibliografía) 233 234.

Macarismos (hist. formas) 154.
manuscritos (crít. textual) 27.
manuscritos, parentesco de los 31.
Marción 57 62.
«marco» redaccional 199 210 243.
Marcos Ev., prioridad 8.
maschal (hist. formas) 154 155.
Mateo Ev., bibliografía 233.
material de la tradición (hist. redacción)
— selección, dispos., acomodación 244s.
mayúsculos, manuscritos (códices) 4 27 72.
medida, parábola de la (ejerc. práctico) 199ss.
medio histórico 17 185 186.
metáfora (hist. formas) 155.
métodos histórico-críticos 3 17 29 285.
método de crítica textual 20 79.
— — literaria 80ss.
— historia de las formas 128ss.
— — de la redacción 233ss.
midrasch 148.
milagros, historias de (hist. formas) 165.
minúsculos, manuscritos 4 27.
Minúsculo 614 (v. Soden 364) 71ss.
mischna 178.
mostaza, grano de (parábola). Ejerc. práctico 125ss.
«muchos», los 283 284.
mundo, cf. cosmos (evol. histórica) 8-17.

Narraciones históricas (hist. formas) 166s.
narrativos, conjuntos (hist. formas) 168.
«neutral», texto 26.
«nomina sacra», abreviaturas de los 47 48 53 63.
«novellae» (hist. formas) 136.
Nuevo Testamento: ediciones manuales 20.
— — críticas 20.
— — impresas antiguas 22.
— sinopsis (concordias) 22.
N.T. y A.T., influjos 39 80.

Occidental», texto 23.
«oikoumene» 11.
«olam» (hebreo); «alma» (arameo) 9.
Onosander 180.
Orígenes 22 57.

Panfilio 25.
papiros 4 27.
papyrus Bodmer II (P^{66}) 74ss.
parábolas (hist. formas) 156.
parábola-doble 202.
parábola, par de 202.

parábola del grano de mostaza (ejerc. práct.) 125ss.
— de la levadura (ejerc. práct.) 125ss.
— del candelero (ejerc. práct.) 194ss.
— de la medida (ejerc. práct.) 194ss.
paradigmas 136 161.
parádosis (quibbel, masar) 170 172 174.
paralelos, influjo (crít. textual) 38ss.
parallelismus membrorum 213ss.
parataxis, paractáctico (por yuxtaposición) 7.
parenéticos, fondos (hist. formas) 175.
participial, forma (hist. redac.) 213.
parusía 8.
«pauperes spiritu» 8.
Peschittha, la 24.
Pío IX 47.
Pío XII 3.
Pitágoras 283.
Platón 283.
pneuma 209 215.
«post scriptum» (cartas) 49 147.
prehistoria de los Evangelios 133.
«prae-scriptum», cartas 147.
presiríaco, texto 23.
profesionales, deberes (catálogo de) 178.
proféticos, dichos (hist. formas) 151ss.
pseudonimia bíblica 18.
publicanos, comida (ejerc. práct.) 88ss.

Q (Quelle) 4 84 128 129.
«quibbel» (masar) = parádosis 172 174.
Qumrân 16 176 178 184 214 283 284.

Rábula de Edesa 22.
«recensiones» 25 26.
recensión D, B, A, C 26.
— de Hesiquio 25.
— de Jerusalén 25.
«receptus», textus 22 25.
redacción, historia de la 233; cf. Ind. g. 234-284.
— — de la, bibliografía 233.
reducción, por (crítica literaria) 86.
relativo, uniones por (redacción) 225.
revelación 227.
rollo 74.
«ruah, haqodes» 215.

Sapienciales, dichos (hist. formas) 154ss.
«sarx» 214.
«seguimiento», dichos de 158.
seguimiento de Cristo: ejerc. práctico 120ss.
semitismos en los Ev. 7 8.
Setenta, los 9 38 39.
Sinaiticus, Codex (א, Gregory 01, von Soden δ 23 26.
sinóptica, cuestión 17 80 84.
Sinópticos, bibliografía 234.
Siríaco, texto 24.
«Sitz im Leben» 5 138 185-186.
Soden von, Códice (minúsculo 614) 71ss.
«Soma Christou» 174.
«Sumarios» (summaria) 250 271ss.
sumarios: Act 2,41-47; 4,32-35; 5,11-16.
— Ejercicio práctico, cf. Ind. g. 268ss.
symbolos (confesiones de fe) 172.

Taciano, Diatessaron 39 62 67 68.
teológica, interpretación en los Evang. 252.
Tertuliano 22.
Testigos oculares 6.
Texto sagrado, fijación del 3 4.
textos, su valoración 30.
texto-base, aclaración, cambios en 246ss.
Texto alejandrino 23.
— cesariense, sus representantes 36.
— egipcio 26.
— «Koiné» 25 27 37.
— «neutral», representantes 26 27 31ss.
— occidental 23 25 27.
— oriental 27.
— presiríaco 23.
— «receptus» 22.
— siríaco 24.
— H (= recensión de Hesiquio) 25
— I (= Jerusalén) 25.
— D, B, A, C, recensión 26.
Textos eucarísticos 173ss.
Tora 138 169.
Tradición, cf. parádosis.
tradición doctrinal (hist. formas) 151 172.
— histórica (diversas formas) 161ss.
— judía 138.
— primitiva (estadios, reelaboración) 84 138 169 252.
— en Pablo 170 173 174.

Unciales, códices 4 27 72.

Variantes, N.T. 4 21 40.
variantes y contexto (crít. textual) 43.
variante, la más difícil (id.) 41.
— la más corta (id.) 42.
Vaticano I 18.
Vaticanus Codex (B. Gregory 03, v. Soden δ 1) 26 46ss.
verbales, formas (hist. redacción) 213.
versión latina (crít. textual) 23.
— siríaca antigua (id.) 23.
— satírica (id.) 49.
virtudes y vicios, catálogos 176ss.
vocación de Leví (crít. literaria) 88ss 90ss 190.
Vulgata clementina 29.

Yos, los en los Evangelios 158.

LAMINAS

para los ejercicios del método de crítica textual



Codex Vaticanus (B): 2 Thess 3,11-18; Hebr 1,1-2,2

Codex Sinaiticus (א) Gal 5,20—Eph 1,9.

ΕΙϹΤΑϹΕΓΓΥϹΚΩΜΑϹΚΑΙΕΙϹΤΑϹΠΟΛΕΙϹ
ΙΝΑΚΑΚΕΙΚΗΡΥΞΩΕΙϹΤΟΥΤΟΓΑΡΕΞΕΛΗΛΥΘΑ
ΚΑΙΗΝΚΗΡΥϹϹΩΝΕΙϹΤΑϹϹΥΝΑΓΩΓΑϹΑΥΤΩΝ
ΕΙϹΟΛΗΝΤΗΝΓΑΛΙΛΑΙΑΝΚΑΙΤΑΔΑΙΜΟΝΙΑΕΚΒΑΛΛΩΝ
ΙΗ : ΚΑΙΕΡΧΕΤΑΙΠΡΟϹΑΥΤΟΝΛΕΠΡΟϹΕΡΩΤΩΝΑΥΤΟΝ
ΚΑΙΛΕΓΩΝΕΑΝΘΕΛΕΙϹΔΥΝΑϹΑΙΜΕΚΑΘΑΡΙϹΑΙ
ΚΑΙΟΡΓΙϹΘΕΙϹΕΚΤΕΙΝΑϹΤΗΝΧΕΙΡΑΑΥΤΟΥ
ΗΨΑΤΟΑΥΤΟΥΚΑΙΛΕΓΕΙΑΥΤΩΘΕΛΩΚΑΘΑΡΙϹΘΗΤΙ
ΚΑΙΕΥΘΕΩϹΑΠΗΛΘΕΝΑΠΑΥΤΟΥΗΛΕΠΡΑ
ΚΑΙΕΚΑΘΑΡΙϹΘΗΚΑΙΕΝΕΒΡΙΜΗϹΑΜΕΝΟϹΑΥΤΩ
ΕΥΘΥϹΕΞΕΒΑΛΕΝΑΥΤΟΝΚΑΙΛΕΓΕΙΑΥΤΩ
ΟΡΑΜΗΔΕΝΙΕΙΠΗϹ ΑΛΛΑΥΠΑΓΕΔΕΙΞΟΝϹΕΑΥΤΟΝ
ΤΩΙΕΡΕΙΚΑΙΠΡΟϹΕΝΕΝΚΕΠΕΡΙΤΟΥΚΑΘΑΡΙϹΜΟΥϹΟΥ
ΑΠΡΟϹΕΤΑΞΕΝΜΩΥϹΗϹΕΙϹΜΑΡΤΥΡΙΟΝΑΥΤΟΙϹ
ΙΘ : ΟΔΕΕΞΕΛΘΩΝΗΡΞΑΤΟΚΗΡΥϹϹΕΙΝ
ΚΑΙΔΙΑΦΗΜΕΙΖΕΙΝΤΟΝΛΟΓΟΝ
ΩϹΤΕΜΗΚΕΤΙΔΥΝΑϹΘΑΙΦΑΝΕΡΩϹΕΙϹΕΛΘΕΙΝ
ΕΙϹΠΟΛΙΝΑΛΛΑΕΞΩΕΝΕΡΗΜΟΙϹΤΟΠΟΙϹΗΝ
ΚΑΙΗΡΧΟΝΤΟΠΡΟϹΑΥΤΟΝΠΑΝΤΟΘΕΝ : ΤΕΛΟϹ
ΑΝΑΓΝΩϹΜΑ ΠΕΡΙ ΤΟ ΚΥΡΙΑΚΗ
Κ : ΚΑΙΕΙϹΕΛΘΩΝΠΑΛΙΝΕΙϹΚΑΦΑΡΝΑΟΥΜ
ΔΙΗΜΕΡΩΝΚΑΙΗΚΟΥϹΘΗΟΤΙΕΝΟΙΚΩΕϹΤΙΝ
ΚΑΙΕΥΘΕΩϹϹΥΝΗΧΘΗϹΑΝΠΟΛΛΟΙ
ΩϹΤΕΜΗΚΕΤΙΧΩΡΕΙΝΜΗΔΕΤΑΠΡΟϹΤΗΝΘΥΡΑΝ
ΚΑΙΕΛΑΛΕΙΠΡΟϹΑΥΤΟΥϹΛΟΓΟΝ :
ΚΑΙΕΡΧΟΝΤΑΙΠΡΟϹΑΥΤΟΝΦΕΡΟΝΤΕϹΠΑΡΑΛΥΤΙΚΟΝ
ΑΙΡΟΜΕΝΟΝΥΠΟΤΕϹϹΑΡΩΝΚΑΙΜΗΔΥΝΑΜΕΝΟΙ
ΠΡΟϹΕΝΓΕΙϹΑΙΑΠΟΤΟΥΟΧΛΟΥ
ΑΠΕϹΤΕΓΑϹΑΝΤΗΝϹΤΕΓΗΝΟΠΟΥΗΝΟΙΗϹ
ΚΑΙΧΑΛΩϹΙΤΟΝΚΡΑΒΑΤΤΟΝΟΠΟΥΗΝ
ΟΠΑΡΑΛΥΤΙΚΟϹΚΑΤΑΚΕΙΜΕΝΟϹ
ΕΙΔΩΝΔΕΟΙΗϹΤΗΝΠΙϹΤΙΝΑΥΤΩΝ
ΛΕΓΕΙΤΩΠΑΡΑΛΥΤΙΚΩ
ΤΕΚΝΟΝΑΦΕΩΝΤΕϹΟΥΑΙΑΜΑΡΤΙΑΙ

ΕΡΜΙΝΗΑ

ΤΟΥΕΤΕΡΟΝΕΠΙΤΥΧΑΝϹ

Codex Cantabrigiensis (D): Mc 1,38-2,5 (gr.).

sec marc

inproximas uicos et ciuitates
ut et ibi praedicem ad hoc enim ueni
Et erat praedicans in synagogis eorum
in totam galilaeam et daemonia eiciens
Et uenit ad eum leprosus deprecans eum
et dicens si uolueris potes me mundare
et iratus extendit manum suam
et tetigit eum et ait illi uolo mundare
et statim decessit ab eo lepra
et mundatus est et comminatus ei
statim dimisit illum et dicit ei
uide nemini dixeris sed uade ostende te ipsum
sacerdoti et offers pro emundatione tua
quae praecepit moyses in testimonium illis
ad ille egressus coepit praedicare
et diffamare sermonem
ita ut non posset manifeste introire
in ciuitatem sed foris in desertis locis esse
et conueniebant ad eum undique
Et iterum intrauit in cafarnaum
post dies et auditum est quod in domo esset
et confestim conuenerunt multi
ut iam non posset capere usque ad ianuam
et loquebatur ad illos uerbum
Et uenerunt ad eum adferentes paralyticum
qui a quattuor portabatur et cum non possent
accedere prae turba
nudauerunt tectum ubi erat ihs
et dimiserunt grabattum in quo erat
paralyticus iacens
Cum uidisset autem ihs fidem illorum
ait paralytico
fili dimittuntur tibi peccata tua

Codex Cantabrigiensis (D): Mc 1,38-2,5 (lat.).

Minúsculo 614: Ap 20,32-38.

ΠΑ

ΟΤΙΥΠΑΓΕΙΕΙΣΤΟΜΝΗΜΕΙΟΝΙΝΑ
ΚΛΑΥΣΗΕΚΕΙ·ΗΟΥΝΜΑΡΙΑΜΩΣΗΛ
ΘΕΝΟΠΟΥΗΝΙΣΚΑΙΙΔΟΥΣΑΑΥ
ΤΟΝΕΠΕΣΕΝΑΥΤΟΥΕΙΣΤΟΥΣΠΟ
ΔΑΣΛΕΓΟΥΣΑΚΕ·ΕΙΗΣΩΔΕΟΥΚΑ
ΜΟΥΑΠΕΘΑΝΕΝΟΑΔΕΛΦΟΣ·ΙΣΟΥ
ΩΣΕΙΔΕΝΑΥΤΗΝΚΛΑΙΟΥΣΑΝ·Κ
ΤΟΥΣΣΥΝΕΛΗΛΥΘΟΤΑΣΣΥΝΑΥΤΗΙ
ΟΥΔΑΙΟΥΣΚΛΑΙΟΝΤΑΣ·ΕΤΑΡΑΧΘΗ
[illegible]ΤΩΠΝΙΩΣΕΜΒΡΙΜΟΥΜΕΝΟΣ
ΤΟΝΚΑΙΕΙΠΕΝΠΟΥΤΕΘΕΙΚΑΤΑΙΑΥ
ΤΟΝΛΕΓΟΥΣΙΝΑΥΤΩΚΕΕΡΧΟΥΚΑΙΙΔΕ
ΕΔΑΚΡΥΣΕΝΟΙΣΕΛΕΓΟΝΟΥΝΟΙΙΟΥ
ΔΑΙΟΙΕΙΔΕΠΩΣΕΦΙΛΕΙΑΥΤΟΝΤΙ
ΝΕΣΔΕΕΙΠΟΝΕΞΑΥΤΩΝΟΥΚΕΔΥ
ΝΑΤΟΟΥΤΟΣΟΑΝΟΙΞΑΣΤΟΥΣΟΦΘΑΛ
ΜΟΥΣΤΟΥΤΥΦΛΟΥΠΟΙΗΣΑΙΙΝΑΚ

Papyrus Bodmer II (P66): Io 11,31-37.